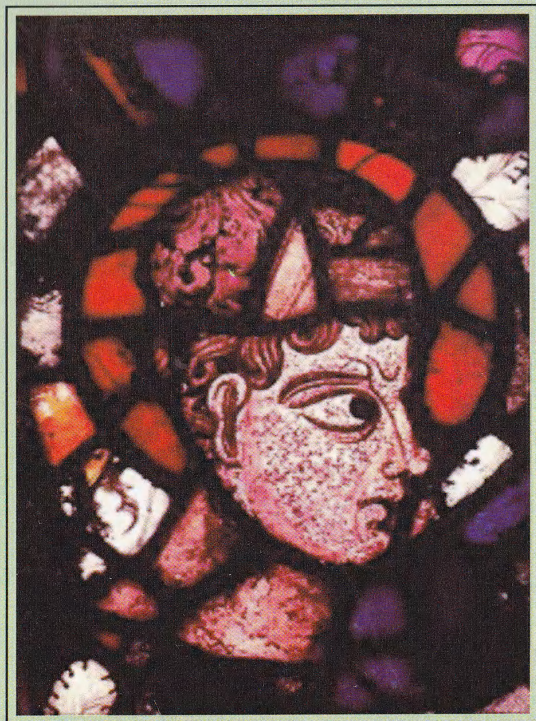


Alexander Baumgarten



Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei

SEMINAR

FILOSOFIE

SEMINAR. FILOSOFIE

Colecția *Seminar. Filosofie* este coordonată de Anton I. Adămuț.

Alexander Baumgarten (n. 1972) este licențiat în filosofie (1995) și filologie clasică (1997). Este doctor în filosofie și conferențiar la Catedra de Istoria Filosofiei Antice și Medievale a Universității „Babeș-Bolyai”, unde predă filosofia medievală. A publicat : *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Editura Dacia, Cluj, 2002, și *Intermediaritate și Ev Mediu. Studii de filosofie medievală*, Editura Viața Creștină, Cluj, 2002. A realizat ediții bilingve ale unor tratate din filosofia antică și medievală : Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, *Monologion*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, *** *Despre eternitatea lumii – antologie de filosofie medievală*, Editura IRI, București, 1999, *** *Despre unitatea intelectului – antologie de filosofie medievală*, Editura IRI, București, 2000, Aristotel, *Politica*, Editura IRI, București, 2001, Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002. Colaborează la traducerea *Enneadelor* lui Plotin, aflate în curs de publicare la Editura IRI din București, și a coordonat la Editura Polirom din Iași, împreună cu Vasile Muscă, volumul de studii *Filosofia politică a lui Aristotel*. Este președintele filialei române a „Societății Internaționale Sf. Toma din Aquino”.

© 2003 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37 ;

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

BAUMGARTEN, ALEXANDER

Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei / Alexander Baumgarten ;

studiu introductiv : Anton I. Adămuț – Iași : Polirom, 2003

200 p. ; 21 cm (Seminar. Filosofie)

ISBN : 973-681-437-8

I. Adămuț, Anton I. (pref.)

Alexander Baumgarten

Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei

cu un studiu introductiv de Anton I. Adămuț

**POLIROM
2003**

*Bunicii mele,
Maria Baumgarten*

Studiu introductiv

Sfântul Anselm între „deja” și „nu încă”

Se întâmplă să cadă în moștenire anselmiană un fapt pe care Anselm însuși nu l-a dorit în mod nemijlocit. Spun asta gândindu-mă la două poziții, relativ târzii, față cu proba arhiepiscopului cu pricina, „neînțelegeri” pe care le trec, din perspectiva *oppositoriilor*, lui Kant și Hegel. Kant este deranjat de proba anselmiană și, crede el, nu rezistă, proba, vreau să zic. Kant nu acceptă ideea că simpla definire a unei ființe necesare implică existența acesteia în același fel în care definiția triumghiului implică existența unghiurilor triumghiului. Spune Kant că proba lui Anselm este funcțională numai dacă acceptăm mai întâi existența unei astfel de ființe. În continuarea lui Gaunilon, Kant reiterează faptul celor 100 de taleri în minte care nu sunt echivalenți aceleiași sume în buzunar, chiar dacă, și unii, și alții, au aceleași atribute. După Kant, existența în sine nu poate fi conținută în concept și, ca atare, nici nu poate fi dedusă din concept. Hegel e mai clement : Dumnezeu trebuie să fie acel ceva care nu poate fi conceput decât ca existând. La limită, chestiunea aceasta se subsumează unui fapt, într-un fel, clasic. Despre ce este vorba ?

I. Fides et ratio

În mod subversiv, o problemă traversează Evul Mediu. E problema raportului dintre rațiune și credință. Spun subversiv întrucât suntem obișnuiți să o plasăm într-un loc din Noul Testament în care ea nici măcar nu există. Am în vedere un imperativ atribuit textelor sacre prin abuz : „crede și nu cerceta”. Textul acesta nu există în Biblie sau în vreun loc pe care să-l putem atribui Sfinților Părinți. Locul s-a constituit în timp, fără o paternitate anume și printr-o procedură ilicită care-l plasează în *Ioan* 20, 27-29. Aici se și termină faptul, la drept vorbind, fără ca el să fi început vreodată de acolo. Din alt loc vreau să plec. De la Eriugena, socotit un gânditor care și-a permis, s-a spus, prea multe libertăți. Pentru vremea lui a fost socotit, *horribile dictu*, raționalist. Chestiunea debutează cu faptul că i se reproșează de a amesteca filosofia cu teologia, prin urmare, de a socoti cei doi termeni ca fiind aproape echivalenți. Eriugena e însă mult mai subtil. El deosebește între stările succesive ale omului față de adevăr.

Este cert că natura umană, spune el, simte dorință înăscută (loc anselmian, pe cale de consecință) de a cunoaște adevărul, și istoria rațiunii are cel puțin două etape :

- de la păcat până la venirea lui Cristos ;
- după venirea lui Cristos.

În prima etapă rațiunea este singură sau, mai bine spus, este întunecată de urmările păcatului, încât drumul ei către adevăr este extrem de anevoios. Rațiunea devine desăvârșită în a doua etapă, când este luminată deplin de Evanghelie (de venirea lui Cristos ; căci Cristos nu ar fi venit, dacă omul nu ar fi căzut). Rațiunea intră acum într-o a doua stare ; nu mai e singură, nu mai e întunecată, căci Isus ia asupra Sa păcatele lumii. Adevărul, întrucât îi este revelat, îi și vine acum, rațiunii, dintr-o sursă infailibilă, sigură, și înțelepciunea nu mai înseamnă pentru rațiune altceva decât acceptarea acestui adevăr. De acum înainte credința precedă rațiunii, dar asta nu înseamnă că rațiunea dispăre. Vom vedea mai jos, în două exemple testamentare, cum stau lucrurile cu rațiunea și credința. Celei de-a doua stări a rațiunii îi urmează o a treia : starea în care vom vedea Adevărul însuși, și atunci rațiunea și credința vor dispărea în fața *viziunii*. Aici putem stabili următoarea corespondență. Există trei virtuți teologice - *fides, spes et agapé*. Cei drepti, aceia, spus simplu, care ajung în Rai, nu mai au nevoie de credință și speranță, căci ele două, dimpreună cu iubirea, au deschis porțile Raiului ; în Rai (care nu e atât un loc, cât o stare), nu mai rămâne să se manifeste decât *iubirea* nemărginită față de Dumnezeu. Tot așa și cu *viziunea* care face inutil exercițiul credinței și al rațiunii, inutil în a treia stare a rațiunii, după cum am văzut. Omenirea era (în zilele lui Eriugena, ale lui Anselm, și care sunt și zilele noastre) în a doua fază, când rațiunea nu mai este singură, ci călăuzită de Revelație.

Pe linia lui Augustin, Eriugena (deopotrivă Anselm) este de acord cu formula : *credo ut intelligam* („cred, pentru ca să înțeleg”), și credința este condiția înțelegerii, pentru că dacă lumea nu va crede, nici nu va înțelege. Două locuri din Noul Testament ne pot ajuta. Iată-le :

- Petru și Ioan se duc la mormânt. Episodul apare, cu cei doi ucenici împreună, numai în *Ioan* (20, 2-10), în timp ce în *Luca* (24, 12) este vorba doar despre Petru. Cum interpretăm pericopa din *Ioan* ? Petru și Ioan aleargă împreună la mormânt. Petru este simbolul credinței, Ioan al rațiunii, mormântul este Scriptura. Ioan, mai tânăr și mai sprinten, ajunge mai repede la mormânt, dar nu intră. Petru trece primul, apoi intră și Ioan, vede și crede. Credința (Petru) trebuie să treacă înainte, căci dacă Dumnezeu a vorbit nu se poate ca rațiunea să nu țină seama de aceasta. Ca să înțelegi adevărul trebuie mai întâi să-l crezi. Petru crede ca să înțeleagă, nu înțelege ca să creadă ;
- al doilea episod este acela cu samariteanca, și el apare tot numai la *Ioan* (4, 1-42). Samariteanca e natura umană care caută adevărul exclusiv prin rațiune, e rațiunea însăși, neînsoțită, singură. Rațiunea (samariteanca) întâlnește credința (pe Cristos) și, aici e miezul parabolei,

Cristos îi cere apă „ca și cum” credința i-ar cere rațiunii s-o adape. Or, asta înseamnă că Mântuitorul cere faptei, oricărei fapte pe care a zidit-o (și samariteanca este aleasă tocmai pentru a arăta că mântuirea este pentru toți), să-l caute cu ajutorul rațiunii.

Dumnezeu cere credință, dar și înțelegere rațională. Eriugena are în vedere unitatea înțelepciunii creștine. Pentru Eriugena, filosofia este căutarea lui Dumnezeu, și din acest motiv filosofia și teologia aproape că se confundă. Mulți au credință, spune el, dar foarte puțini fac apel la rațiune. Metoda folosită de rațiune pentru a ajunge la înțelegerea lucrurilor pe care ea *le crede* este dialectica (prin cele două procedee: diviziunea și analiza). Dialectica lui Eriugena constă în aceea că spiritul descoperă, prin autorefecție, dublul demers care, străbătând ierarhii, îl duce de la Unul la Multiplu și de la Multiplu la Unu, de la Dumnezeu la lume și invers. Eriugena nu a raționalizat teologia. Nu se pune la el problema de a alege între Petru și Ioan; problema e ca samariteanca să întâlnească pe Isus. Și, la Eriugena, îl întâlnește! Dacă i se poate reproșa ceva lui Eriugena este că nu a făcut o deosebire clară între ceea ce, din Revelație, este asimilabil rațiunii și ceea ce, din aceeași Revelație, rămâne transcendent. Din acest motiv, la el, dogmele par să se raționalizeze și filosofia pare să se piardă în teologie. Abia peste vreo patru sute de ani, cu Sfântul Toma, problema aceasta va fi pusă definitiv la punct. Și Eriugena însă este convins că în fața autorității Revelației, rațiunea trebuie să se plece. Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat, indiferent dacă rațiunea îl înțelege sau nu.

Cum stau lucrurile la Anselm? În felul următor. Ca să cunoaștem, facem apel la credință *sau* la rațiune. Am utilizat intenționat disjuncția tocmai pentru că Anselm e conjunctiv. La el avem ca izvoare nu credința *sau* rațiunea, ci credința *și* rațiunea. De la credință se pleacă, și înțelegerea presupune credința. A-ți înțelege credința înseamnă a te apropia de vederea lui Dumnezeu. Anselm nu este un habotnic, după cum nu e nici un raționalist excesiv, dar ordinea spune că mai întâi trebuie să crezi ca apoi să poți înțelege. E, de fapt, la el, un soi de constituire ontogenetică a adevărului: e în firea omului ca la început (în copilărie) să creadă, abia apoi să înceapă (sau nu!) să înțeleagă. Ordinea e: *credo – intelligam – credo*, și a pune credința pe locul doi e trufie, după cum a te mulțumi numai cu credința e nepăsare. Ambele situații sunt greșite și de ele, singure, avem a ne feri. Lui Anselm i se pare o neglijență să fii tare în credință și să nu cauți, totodată, să înțelegi ceea ce crezi. Semnificativ este că Anselm nu aplică procedeul investigației raționale la alte materii decât la teologie. Credința însăși este pregătită și desăvârșită de adeziunea inteligenței, încât studiul rațional trebuie să ducă la confirmarea dogmei. Credința trebuie să preceadă totdeauna, dar aprofundarea rațională duce la încoronarea credinței. Cele două principii – *a crede* și *a înțelege* – nu se opun în nici un fel. Cred că să înțeleg, nu înțeleg ca să cred, căci acela care nu crede nici nu înțelege. Opera lui Anselm e un dialog între logică și Revelație, și proba ontologică este dovada faptului că existența/prezența lui Dumnezeu se impune minții noastre (nu credinței, pentru că aici, în credință, existența lui Dumnezeu este de la sine înțeleasă), cel puțin la fel cum se impune aceleiași minți existența tuturor

realităților care ne înconjoară. La Anselm nu este vorba despre o credință care să intre în posesie acolo unde rațiunea se dovedește neputincioasă. În abordarea adevărului teologic, credința și rațiunea trebuie să meargă mână în mână. Credința este actul de autoconservare care-l pune pe om într-o relație corectă cu Dumnezeu și care îl face capabil să reflecteze asupra conținutului însuși al acestei relații. Rațiunea are un rol important în înțelegerea acestei relații și în actul reflecției asupra ei. Anselm nu ne *impune* să credem, el ne *propune* să înțelegem, încât „conflictul” dintre filosofie și teologie este, la el, lovit de nulitate.

Am senzația că Alain de Libera este, în vremurile din urmă, decisiv în acest punct: „e vorba nu de a limita drepturile rațiunii pentru a face loc credinței, ci pe acelea ale analizei logice pentru a face loc unei exegeze mai puțin *magistrale*, dar mai autentice, adică mai apropiată de *authentica* decât de *magistralia*. Pe scurt, e vorba de a reda Scriptura Scripturii¹. Iată locul în care se strecoară una din cele mai stranii trimiteri anselmiene. Este vorba de *insipiens*.

II. *Insipiens et persona*

Am preferat să preiau, chiar dacă pe dos, titlul celui de-al treilea subcapitol din capitolul trei al lucrării aici de față a lui Alexander Baumgarten. Cred că în jurul lui *insipiens* pot bascula interpretările anselmiene, și Alexander Baumgarten e de acord, în subcapitolul amintit, că „alegera acestui psalm nu este inocentă la Sfântul Anselm”.

Vreau să dezvolt, intenționat, această problemă a exegezei patristice și medievale în jurul *Psalmului 13*, 1 (52, 1). Precizez, de la început, că întregul meu comentariu asupra acestui subiect se va desfășura în marginea și în continuarea celui făcut de Gilbert Dahan².

Multă lume a constatat inadvertențe între o serie de trimiteri din textele Sfinților Părinți și textul sacru. La Augustin și Toma, lucrul este cel mai evident. De unde faptul acesta? Din aceea că mai toți Părinții și doctorii citau din memorie și rareori aveau nevoie de a confrunta propria lor memorie cu textul sacru. Este și cazul lui Anselm în ceea ce privește citarea ca atare, nu și imprecizia ei. E un fapt cert că Părinții și doctorii mari (și nu numai) cunoșteau la perfecție Biblia, și constatarea aceasta nu are, în sine, nimic nou. Ce vreau să spun este că autorii timpurilor pe care îi am în vedere au un raport spontan, intuitiv, cu textul sacru. Abia acum intervine o problemă, anume că raporturile lui Anselm cu exegeza biblică a timpului său sunt mai puțin puse în lumină. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că opera anselmiană se pretează mai puțin apropiierilor de acest gen și nici măcar Anselm nu este prea darnic, în ceea ce-l privește, cu remarci metodologice față cu interpretarea

1. Alain de Libera, „Filosofia medievală occidentală”, în Jacqueline Russ (coordonator), *Istoria Filosofiei. Întemeierea lumii moderne*, vol. II, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 83.

2. Gilbert Dahan, „En marge du Proslogion de Saint Anselme : l'exégèse patristique et médiévale du Psaume 13, 1”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 57, 1991, pp. 11-25.

Scripturii. Mai este însă un aspect în joc : la sfârșitul secolului al XI-lea exegeza biblică nu suferise reînnoirea care, câteva zeci de ani mai târziu, va provoca îmbogățirea și diversificarea unui astfel de tip de exegeză – cea biblică. O tradiție exegetică exista însă, și încă una foarte serioasă, fie de ar fi să amintim aici pe Augustin, Isidor al Sevillei sau Raban Maur (Rhabanus Maurus, elev al lui Alcuin și episcop de Mainz – secolul al IX-lea). E de semnalat, ca o atitudine tipic anselmiană, că arhiepiscopul de Canterbury nu recurge decât rareori, și nici măcar atunci într-o manieră explicită, la așa ceva chiar dacă (sau tocmai de aceea!) sursele sale sunt atât de frecvent (nici nu s-ar fi putut altfel) cele patristice. Aici intervine un *topos* tipic anselmian : *Anselm preia textele sacre după sensul lor cel mai simplu* ; nu încearcă să clarifice vreun citat (pericopă) consultând autorități, deși e neîndoios că el cunoștea comentariile făcute de astfel de autori (de felul lui Augustin sau Isidor, după cum am spus). Este un fapt simptomatic aici, detectabil nu doar la Anselm, pentru gândirea medievală. Anume că ea, „gândirea medievală”, „nu se construiește ca o *reproducere* a cunoașterii, ci ca o *replică* generalizată”³. E greu să-l acuzi pe Anselm că nu-i știa pe cei dinaintea lui, după cum e inutil a-l suspecta că nu a pus preț pe ceea ce au spus cei ce l-au urmat !

Locul asupra căruia vreau să mă întreb în continuare ține de una din cele mai cunoscute citări pe care Anselm le-a făcut. E locul în care, de altfel, se întemeiază proba din *Proslogion* (cap. II) : *dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* (*Psalmul* 13, 1/52, 1). Comentează Gilbert Dahan : examenul tradiției patristice și medievale ne arată că afirmația „*insipiens*” este înțeleasă cel mai adesea într-un sens relativ (restrictiv), și ne conduce la a ne întreba de ce Anselm nu a reținut aceste interpretări și a dat afirmației „*insipiens*” un sens absolut ? Apoi, e de văzut dacă modul în care utilizează Anselm *Psalmul* 13, 1 are vreo influență în exegeza însăși⁴.

Câteva precizări preliminare au în vedere răspunsul la întrebarea : cum se citește un fragment din Biblie ? Avem aici, pe scurt, așa-numita „urcare exegetică” în șapte trepte :

- critica textuală (bazată pe metoda comparativă) ;
- traducerea ca atare (variante pentru care optez) ;
- analiza structurală (unitate de timp, loc etc.) ;
- analiza redacțională (cum își redactează, de pildă, evanghelistul textul : genealogic, evenimențial etc.) ;

3. Alain de Libera, loc. cit., p. 81. Ideea nu este, în fond, nouă. În istoria filosofiei ea pleacă, cel puțin, de la Parmenide-Heraclit, Platon-Aristotel, realiști-nominaliști, și sistemul acesta de replici-contrareplici e de văzut până în zilele noastre. În termenii în care vorbim, erezia, de pildă, este o contra-replică și ea urmează, cumva, „principiul” conform căruia există oameni împotriva cărora nu se cade să ai dreptate (Bossuet). Cu alte cuvinte, ereticul e păcătos chiar dacă are dreptate, întrucât ceea ce-i constituie păcatul nu e conținutul intrinsec al judecății lui, ci faptul că, profesându-l, el rupe comunitatea de iubire (cf. Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 48-49).

4. Gilbert Dahan, loc. cit., p. 12.

- e. căutarea izvoarelor (documente, mărturii, tradiții);
- f. critica istorică (este cineva care confirmă?);
- g. actualizarea („adun” mesajul în mine și văd de cine sunt mai apropiat, de Isus, de cel demonizat/exorcizat, de ucenici etc.).

În rezumat, și asta ca o opțiune personală, reduc cele șapte trepte la patru, pe care le numesc :

- a. *text* (psalmul ca atare, în cazul de față);
- b. *con-text* (ceea ce numesc aici și acum „circularitatea internă”);
- c. *pre-text* (asta numesc eu „circularitatea externă”);
- d. *re-text* (cum pot deveni *eu* martor al mesajului de-a lungul căruia am călătorit).

Psalmii, pentru că ei sunt aici în joc, apar cel mai des citați în Noul Testament, și ei sunt ai tuturor oamenilor și a tuturor situațiilor. La drept vorbind, nimeni nu poate să nu se regăsească în Psalmi⁵. Premisa mea față cu ideea de circularitate ține de un soi de raportare la profeți, anume că profeții sunt martorii Vechiului Testament care-și amintesc despre viitor. Să exemplific cele patru etape la care le-am restrâns pe cele șapte dintâi :

- a. *textul* : este psalmul ca atare (13, 1);
- b. *con-textul* (sau „circularitatea internă”) : *Psalmul* 13, 1 trimite la *Psalmul* 10, 4 (trecut) și la *Psalmul* 52, 1 (viitor). Asta numesc circularitate în interiorul psalmilor (*N.B.* – o circularitate care nu închide, așa cum se va vedea, căci *Psalmul* 52, 1 va fi asociat lui Titus și anului 70 e.n., dărmării templului);
- c. *pre-textul* (sau „circularitatea externă”) : *Psalmul* 13, 1, trimite la *Facerea* 6, 11-12 (trecut) și la *Romani* 3, 10 (viitor). Iată *pre-textul*, ceea ce vrea să spună caracterul intențional ascuns în orice acțiune care vizează ceva (*pre-text* = *intentio* = mântuire);
- d. *re-textul* este revenirea la text din afara lui după ce, cumva, a fost „experimentat”⁶.

5. Atrag atenția asupra unei situații tehnice : numerotarea psalmilor. Este vorba despre dubla numerotare a Psaltirii cauzată de împărțirea psalmului 9 în 9 și 10 în textul evreiesc, în timp ce textul grec și latin păstrează o variantă unitară. Astfel, textul evreiesc află psalmii cu nesocotitul la numerele 14, 1 și 53, 1, în vreme ce versiunea greacă și latină îi plasează la 13, 1 și 52, 1. Sintetic, lucrurile stau astfel : în Biblia ebraică, numerotarea psalmilor de la *Psalmul* 10 la 148 este cu un număr înainte față de Septuaginta și Vulgata, care unesc *Psalmii* 9 și 10, la fel unesc *Psalmii* 114 și 115, dar împart în două *Psalmii* 116 și 147. De regulă, domeniul științific folosește numerotarea evreiască, dar, întrucât exegezele patristice și medievale merg, mai curând, pe cealaltă variantă, am preferat-o pe aceasta din urmă.

6. E de văzut că toate trimerurile scripturistice făcute de-a lungul etapelor : *text/con-text/pre-text/re-text* au în vedere același lucru. Circularitatea e perfectă,

Apare aici o problemă. De ce *Psalmul* 52, 1 reia *Psalmul* 13, 1 ? E problema memoriei, legată de actul profetic, căci memoria e solidară cu timpul (căderi, ridicări, idolatrie, ipocrizie, dar, în fond, contează nu de câte ori omul cade, ci de câte ori reușește el să se ridice. Căci omul cade o dată, dar, din fericire, nu și definitiv. În blestemul veterotestamentar dimensiunea esențială ține de reversibilitatea și caracterul nedefinitiv al blestemului însuși). Despărțirea este definitivă, dar reversibilă, ceea ce vrea să spună că omenirea este vinovată, este pedepsită, dar nu definitiv blestemată. Condiția umană nu este sistematic negativă, căci darurile făcute de Dumnezeu lui Adam nu sunt în întregime abolite⁷. Apoi, dacă am în vedere că psalmii de la 1 la 41 sunt psalmi ai genezei (al căror subiect predominant este căderea), iar psalmii de la 42 la 72 sunt dintre aceia ai exodului (incluzând ideea de idolatrie), pare că intervenția „nesocotitului” (a lui *insipiens*) nu este întâmplătoare. Mai mult, psalmii cu pricina (13, 1/52, 1 ; adică 14, 1/53, 1 în textul evreiesc) aparțin psalmilor sapiențiali și în cadrul lor cei nelegiuți (*infideles/insipientes*) sunt supuși unei satire dure. Situația repetitivă a psalmilor amintiți nu este singulară. Anumiți psalmi, în întregime sau în parte, apar în mai multe locuri din Psaltire⁸.

Să revin la textul în cauză : *didit insipiens in corde suo : Non est Deus (Psalmul* 13, 1/52, 1). Termenul *insipiens*, remarcă pe bună dreptate Alexander Baumgarten, e suficient de ambiguu. Variantele în care termenul *insipiens* apare în traduceri autohtone din Scriptură sau din Anselm sunt : „nebunul”, „ignorantul”, „smințitul”, „nesocotitul”. Să încerc să le urmăresc pe cât e cu putință.

Termenul ebraic căruia *insipiens* îi corespunde este *nabal*. Numai „necredinciosul agresiv” este numit *nabal* (ca în *1 Samuel* 25, 25 ; *Psalmul* 13, 1/52, 1 ; *Isaia* 36, 5-6), precum și „nebulia încăpățânată”, aceea a „batjocoritorului” (*Proverbe* 1, 22 ; 14, 6 ; 24, 9). În rest, în Vechiul Testament *nebulia* este :

dar nu în virtutea a ceea ce a fost, ci în virtutea a ceea ce va fi. E diferența dintre „deja” și „nu încă” („deja” i s-a întâmplat cuiva să învie, „nu încă” și nouă ; suntem pe „drum”, în *pre-text*, în asemănare incompletă deopotrivă cu chipul nostru. De aceea chipul nu se referă la trup, căci Dumnezeu nu are trup, deși chipul nu-i străin trupului). Mai clar : asemănarea se referă la scopul omului – *teandria* –, punctul de plecare spre asemănare este chipul, în *chip* asemănarea este în potență, în *asemănare* chipul este în act.

7. Vezi Paul Ricoeur, „Cum să înțelegem Creația”, în André LaCocque, Paul Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 45-85.
8. Pe lângă *Psalmii* 13/52 (14/53), mai avem următoarele situații : 39, 13-17 / 69 (40, 13-17 / 70) ; 56, 7-11 plus 59, 6-13, care fac împreună *Psalmul* 107 (57, 7-11, plus 60, 6-13, care fac împreună *Psalmul* 108). În paranteză am trecut numerotarea din textul evreiesc. Cealaltă numerotare ține de *Vulgata* / *LXX*. Vezi : Gianfranco Ravasi, *Introducere în Vechiul Testament*, Manuale de bază PIEME, nr. 2, 1991, pp. 121-130 ; Percă Mihai, „Cărțile sapiențiale”, în Petru Sescu (coordonator), *Introducere în Sfânta Scriptură*, Editura Sapienția, Iași, 2001, pp. 113-120 ; *Dicționar Biblic*, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creștină”, Oradea, 1995, pp. 1087-1093.

- „prostie curată” (*Proverbe* 10, 14 ; 14, 15 ; 18, 13) ;
- „prostie culpabilă” ca fiind desconsiderarea adevărului și a disciplinei lui Dumnezeu (*Proverbe* 1, 7).

Omul neîncercat, cel ușor de amăgit, nu este doar „fără minte” (*Proverbe* 7, 7), este nebun, și nebunul de acest tip nu are de făcut doar un efort mintal, ci și o alegere morală, spirituală. În afara primelor două situații pe care le-am amintit, *nabal* suportă vocabule interschimbabile.

În Noul Testament avem, pentru „nebun”, doi termeni: *aphron* (cu un prefix de privație și care poate însemna: „lipsit de sentimente” – cu sensul de a pierde un statut și, în al doilea rând, *aphron* este acela care și-a pierdut rațiunea, judecata. Cel de-al doilea sens corespunde și celui „furios” sau „nebun” [de furie], precum și „smintitului”, „nesocotitului”, „dementului”) și *moros*. În *Marcu* 5, 22 Cristos avertizează că a eticheta pe cineva *moros* are în vedere o conotație spirituală și morală față cu actul unei alegeri. Paul folosește vocabula *moros* (*I Corinteni* 1, 25, 27) și prin ea îi are în vedere pe cei necredincioși care au evaluat în mod eronat planurile lui Dumnezeu. În *Luca* 11, 40 sensul „nebulului” (*aphron*) are în vedere incapacitatea unui om de a percepe lucrurile. Un alt sens al „nebuliei” în Noul Testament este acela de „alegere nerentabilă” (*Luca* 12, 20 ; *Romani* 1, 21).

În Noul Testament, mai ales, „nebulia” e de pus în legătură cu necredința (răzvrătirea, neascultarea) și termenii din *LXX* sunt: *apistia* (o stare a minții care denotă lipsa de încredere) și *apeitheia* (răzvrătirea ca atare, căci păcatul creștinului nu este ignoranța, ca la greci, ci neascultarea). Prin urmare, expresia practică a necredinței este neascultarea (*Evrei* 3, 12).

În *I Samuel* 25, 1-36, *nabal* este nume propriu, și acest Nabal este aspru cu David (ca o coincidență, *Psalmii* 13, 1/52, 1 sunt ai lui David)⁹.

Vulgata, am văzut, uzează de termenul *insipiens*. Prepoziția *in* cu acuzativ (nu cu ablativ) înseamnă, printre altele, și „contra” (ca în *impetus in hostem*), iar *sipiens* își are rădăcina în *sapio, ere*¹⁰.

9. Vezi *Dicționar Biblic*, ed. cit., p. 798, articolul „Maon, Maoniții” ; p. 884, articolul „Nabal” ; p. 898, articolul „Nebunie” ; pp. 899-900, articolul „Necredință”.

10. Încerc aici o corespondență: *sapiens, sapientis* înseamnă „înțelept”, „priceput”. Înțelepciunea o asociez grecescului *theōria*, iar priceperea grecescului *téchnē*. Am în vedere faptul că, prin corespondența pe care o invoc la început, virtutea (*aretē*) e o excelență binar distribuită: ea este și a trupului (a avea *aretē* în picioare, așa cum are Achile la Homer), și a sufletului (înțelepciune, curaj, cumpătate). Se prea poate ca această notă să fi fost mai nimerit să fie absentă, dar, dacă ar fi fost, nimeni nu mi-ar fi putut atrage atenția. Oricum, *insipiens* se originează în „a nu ști socoti”, de unde „nesocotitul”, variantă agreată de Alexander Baumgarten, față cu o alta: „smintitul”, folosită de Gh. Vlăduțescu și Vasile Sav (vezi nota 22 din cap. III, subcap. 3, lucrarea de față). Personal înclin să cred că „nebulul” nu este acela care și-a pierdut rațiunea, ci acela care a pierdut

Un etimon intermediar propune Constantin Noica plecând de la slavonul *smenit*¹¹.

Vreau să sesizez aici un lucru care poate procura un oarecare disconfort : de la *Non est Deus* la „Dumnezeu a murit” trecerea este aproape insesizabilă. Am în vedere că ambele sintagme vizează *prezența* – *imaginea* și *moartea* celui invocat în vreun fel sau altul. Mă plasez aici în continuarea lui Jean-Luc Marion, acela care în *L'idole et la distance* (Grasset, Paris, 1989) relativizează

totul în afară de rațiune. Or, în afară de rațiune, se mai poate pierde numai credința. Asta înseamnă, dincolo de exercițiul etimologic, și poate chiar împotriva lui, a „nesocoti” pe Dumnezeu și a „sminti” lucrurile. Vorba lui Alexander Baumgarten, totul e o problemă de „concept al ierarhiei”, chestiune de premisă în *Monologion* și de concluzie în *Proslogion*.

11. Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 87. Emil Iordache, unul din cei mai buni traducători din slava veche, nu a găsit, pentru „nesocoti”, termenul slavon *smenit*, ci pe acela de *bezumen*. *Smena* înseamnă „schimbare”, cu sensul de „a lua locul cuiva”, dar termenul *smenit*, ca atare, nu aparține textului Psaltirii în slava veche. Opinia profesorului ieșean este că *smenit* e o licență a traducătorilor autohtoni. Altminteri, în varianta Noica, sensul se păstrează, numai că prin extensie, nu prin intensie. Același sens e de regăsit în *Biblia* lui Șerban Cantacuzino și, cred, locul excelent în care problema este rezolvată e de aflat în versiunea aramaică a Vechiului Testament unde pentru *Non est Deus* apare : „Dumnezeu nu are nici o putere pe pământ”. Este vorba, prin urmare, de necunoașterea *prezenței* lui Dumnezeu pe pământ, și totul se învârtă în jurul acestei *prezențe/absențe* (vezi traducerea lui Gh. Vlăduțescu la *Proslogion*, Editura Științifică, București, 1997, nota 1, pp. 108-109). Dosoftei, după opinia mea, traduce în felul cel mai fericit *Psalmii* în cauză. Iată cum sună la el *Psalmul* 13,1 (spun că în *Psaltirea* lui Dosoftei, 13,1 este numerotat 13,1-4) :

„Zisă întru sine cel fără de minte,
‘Ntr-a sa nebulie, deșerte cuvinte.
Zisă ca nu este Dumnezeu să vază,
Să le ia de samă cine ce lucrează”.

Psalmul 52,1 (52,1-4 la Dosoftei) arată astfel :

„În inemă-ș zice cel fără de minte,
Precum i să place, deșerte cuvinte.
Zice că nu este Dumnezeu să vază
Și să ia aminte cine ce lucrează”

(Dosoftei, *Psaltirea în versuri 1673*, Ediție critică de N.A. Ursu, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, pp. 91, 363). Ca să închei, *bezumen*, ca adjectiv, are corespondentul grec în *aphron* și latin în *demens* și ar însemna „cel fără minte”, „prost”, „nepriceput”. *Bezumen* e un cuvânt compus în care *bez* este o formă privativă (înseamnă „fără”) și privează de „a gândi”, „a crede”- *mîniati* (cf. Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862, p. 17; Pandele Olteanu, coordonator, *Slava veche și slavona românească*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 406). Țin să mulțumesc pentru aceste din urmă informații profesorului Petronel Zahariuc.

enunțul asupra „morții lui Dumnezeu” plecând de la constatarea că un asemenea enunț este, în sine, contradictoriu¹².

Ca să sistematizez lucrurile spun că, față cu *insipiens*, sunt patru tipuri de interpretări¹³.

Prima ar fi interpretarea de tip istoric, reprezentată de antiochieni, mai ales Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cyr. Cei doi văd în *insipiens* pe regele asirian Sanherib, sau pe un oficial asirian pe nume Rabșache trimis de Sanherib pentru a-i cere lui Ezechia să predea Ierusalimul. Teodoret de Cyr spune că începutul psalmului 13 convine vorbelor lui Sanherib și Rabșache și care țin lui Ezechia un discurs impios în care este pusă sub semnul întrebării atotputernicia divină (*Isaia* 36, 18-20).

De tip istoric este interpretarea și într-un comentariu atribuit lui Beda cel Venerabil, comentariu, în realitate, de pe la 1150, și presupusul Beda pare aici îndatorat lui Ieronim. În comentariu se spune : *Haec Ezechias contra Rabsacen loquitur*.

Regăsim acest tip de interpretare târziu, în secolul al XIII-lea, la Nicolas de Lyre¹⁴. În parte, Nicolas de Lyre va „recuza” interpretarea istorică a lui *insipiens* pentru a se ralia unei interpretări „literale” mai vechi. E vorba de „literalismul” comentatorului evreu Salomon bar Isaac (mai cunoscut sub numele Rashi, 1040-1150), rabin în orașul natal Troyes și considerat cea mai mare autoritate a timpului în Talmud. După Nicolas de Lyre : *Rabi Salomon exponit hunc psalmum de Nabuchodonosor, qui blasphemavit Deum Israel*

12. Vezi și Ciprian Vâlcă, „Iconoclasmul lui Nietzsche”, în Alin Tat, Ciprian Vâlcă (coordonatori), *Portret de grup cu idei*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2002, pp. 271-314. Semnalez acest studiu foarte bine scris și documentat tocmai pentru că la noi, față cu Nietzsche și locul acesta din *Știința voioasă*, lucrurile nu au fost niciodată prea clare. Teologii s-au convins despre ce este vorba ; e rândul filosofilor acum, dar filosofii, ca de obicei, nu prea au timp. Nu pot să nu semnalez în acest loc și așa-numita „Școală de gândire Moartea lui Dumnezeu” din Statele Unite. Amintesc dintre membrii ei pe William Hamilton, Paul van Buren, Gabriel Vahanian, Harvey Cox, Robert Adolfs, Thomas J.J. Altizer (vezi mai pe larg Colin Brown, *Filozofia și credința creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2000, pp. 222-226).

13. Preiau această sistematizare, aproape în forma unui rezumat, din Gilbert Dahan, loc. cit., pp. 11-25.

14. E de spus aici că secolele XIII-XV sunt caracterizate printr-un avânt exegetic în spațiul universitar medieval, mai ales la Paris. Tipul acesta de exegeză, oarecum mai libertin, nu e apreciat în centrele de studii ale ordinelor călugărești. E vorba mai ales de dominicanii (Hugues de Saint-Cher, Toma din Aquino) și franciscanii (William Middleton și Nicolas de Lyre). De altfel, dominicanii, care au vrut să creeze în 1308 centre specializate de studii biblice, au renunțat încă din 1312 din pricina prea marelui prestigiu al teologiei speculative a timpului (vezi Guy Lobrichon, articolul „Biblia”, în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 52-54.

verba et facto. Rashi notează prezența a două texte similare în Psaltire și spune că *Psalmul* 13/14 e în legătură cu Nabucodonosor, iar *Psalmul* 52/53 e de pus în legătură cu Titus Flavius Vespasian care, în august 70 e.n. cucerește Ierusalimul. Până la urmă, comentatorii evrei nu sunt unanimi față cu acest loc. Gilbert Dahan amintește cel puțin trei puncte de vedere :

- a. comentariul *Midrash Tehlim* (cel mai târziu din secolul al XIII-lea¹⁵) identifică pe *insipiens* cu Esau (și Esau însuși simbolizează pe cei pe care Dumnezeu nu i-a ales) sau cu „neamurile” care au distrus Templul. Cât privește *Psalmul* 52/53, comentariul acesta interpretează termenul *nabal* ca fiind un nume propriu ;
- b. David Qimhi (1160-1235) afirmă în comentariul propriu că lui *insipiens* îi corespund „neamurile” care persecută pe Israel gândind în inima lor că nu există Dumnezeu și nici vreun judecător pe lume care să plătească fiecăruia după faptele lui ;
- c. în fine, Abraham ibn Ezra (1089-1164) vede în *insipiens* savantul rătăcit¹⁶.

Comentariului literal făcut de Nicolas de Lyre¹⁷ i se adaugă unul moral în care *insipiens* este acela care se încapățânează în rău (*obstinato in malis*) ; acest *obstinato* acționează de parcă Dumnezeu nu l-ar vedea și nici nu l-ar putea pedepsi.

Două puncte de vedere asemănătoare (între ele, nu cu cele de mai sus) aflăm la Hugues de Saint-Cher și Ludolphe Călugărul. Primul, pe linia interpretării morale a *Psalmului* 13, vede în *insipiens* pe „păcătos”, pe acela care nu posedă adevărata înțelepciune (*vocat peccatorem insipientem, quia veram sapientiam non habet*) ; al doilea spune : *Propheta loquitur de quolibet peccatore obstinato in malis suis*, iar *peccatore obstinato in malis suis* sunt evreii și păgânii¹⁸.

Al doilea tip de interpretare (împărtășit de majoritatea comentatorilor medievali) vede în *insipiens* pe evreul ce refuză să recunoască divinitatea lui Cristos, de unde și polemica antisemită a exegezei medievale față cu *Psalmul* 13¹⁹. Apare în acest loc următoarea problemă : de unde provine interpretarea antisemită a *Psalmului* 13, de vreme ce în textul însuși nimic nu pare a justifica această interpretare ? Ebraicul *nabal* e tradus în *Vulgata* prin *stultus* (de șase ori), prin *insipiens* (tot de șase ori), o dată prin *fatuus* și încă o dată prin

15. Gilbert Dahan, loc. cit., nota 12, p. 13.

16. Trebuie remarcat că aceste exegeze nu au avut câtuși de puțin influență asupra comentatorilor creștini, deoparte lăsând pe Nicolas de Lyre. Printr-un șir de replici, Nicolas de Lyre va fi respins din perspectiva literalismului practicat de Paul de Burgos (evreu convertit) care, la rândul-i, va fi recuzat de Matthias de Thuringia.

17. *Postila* (începând cu secolul al XIII-lea este denumirea pentru culegerile de predici ordonate după ani și pericope, cu uz bisericesc și domestic) lui Nicolas de Lyre are o mare influență în secolele XIV-XV.

18. Gilbert Dahan, loc. cit., notele 18 și 20, p. 14.

19. Petrus Cantor (Dascălul) scria : *Dixit insipiens iudaeus in corde suo : hic homo, scilicet Christus, non est Deus, quia non credebatur esse Deum (ibidem)*.

*ignavus*²⁰. Nu e de trecut cu vederea că Părinții, fie greci, fie latini, nu comentează, toți, în sens antisemit, *Psalmul* 13. Un caz particular, printre Părinții greci, e Origen, dar nu cu privire la *Psalmul* 13, 1, ci cu privire la *Psalmul* 52, 1, caz în care face o aluzie la „neamul nesocotit care neagă divinitatea lui Cristos”, dar Origen nu precizează nici măcar aici că ar fi vorba de poporul evreu. Iar în una din omilii, când Origen trimite direct la *Psalmul* 13, 1, este amintit regele Egiptului. Origen comentează: „s-ar putea vedea în regele acesta diavolul, acel nebun care a zis întru inima sa: «Nu este Dumnezeu»”²¹.

De cealaltă parte, un Ieronim se mulțumește să noteze că ebraicul *nabal* este corespondentul lui *insipiens*²². În spațiul latin, un Augustin, în *Enarrationes in Psalmos*, dă următoarea explicație: termenul *imprudens* trimite la „păgâni” („neamuri”), în timp ce expresia *filios hominis* (*Psalmul* 13, 2) desemnează pe evrei, iar dintre evrei (comentează Cassiodor, Petru Lombardul, Gilbertus Porretanus, Petrus Cantor), Augustin are în vedere pe iudeii de dinainte de Cristos, în primul rând patriarhii.

O tentă antisemită apare la Arnobius, căruia asimilarea lui *insipiens* cu evreii i se pare evidentă, dacă nu chiar implicită²³.

Prin Cassiodor, exegeza medievală a *Psalmului* 13 este influențată în sens antisemit și, în continuarea lui, fraza: *Non est Deus* e înțeleasă ca o negare a divinității lui Cristos²⁴.

Plecând de la o afirmație a lui Pseudo-Albert cel Mare (observație, în fapt, paulină) care distinge între înțelepciunea adevărată și *sapientia vana* (Pseudo-Albert conchide că evreii au fost privați de ambele), comentatorii, începând cu secolul al XIII-lea, se lansează într-un discurs asupra înțelepciunii văzute ca *distinctio*. De aici și faptul că expresia – *in corde suo* suportă două tipuri de remarci:

- a. unii comentatorii, pe linia lui Cassiodor, observă că *insipiens* își agravează situația nemulțumindu-se cu o simplă afirmație orală, și atunci spune „în inima lui” că Dumnezeu nu este;

20. *Ibidem*, nota 27, p. 15. Aflăm la această notă corespondența termenilor din textul ebraic în *Vulgata*. *Stultus* apare în *Deuteronom* 32, 6; 32, 21; *Iov* 30, 8; *Proverbe* 17, 7; 30, 22; *Isaia* 32, 6. *Insipiens* e de aflat în *Psalmi* 13, 1 (52, 1); 39, 9; 74, 18; 74, 22; *Isaia* 32, 5; *Jeremia* 17, 11. *Fatuus* apare în *Proverbe* 17, 21, iar *ignavus* în 2 *Samuel* 3, 33.

21. Origen, *Omilii la Cartea Ieșirii*, în *Scrieri alese*, partea întâia, EIBMBOR, București, 1981, p. 60.

22. Cf. Gilbert Dahan, loc. cit., nota 31, p. 16: *insipiens in hebraeo Nabal positum est*.

23. *P.L.*, 53, 340, cf. Gilbert Dahan, loc. cit., nota 35, p. 16: venirea Domnului, cerută în *Psalmul* 12, este realizată în *Psalmul* 13, dar poporul incredul (numit *observantes sabbata*) zice în inima lui: nu este Dumnezeu.

24. Se va mai spune că numai prin „antonomază” *insipiens* desemnează pe evrei (cf. Gilbert Dahan, loc. cit., nota 44, p. 17), iar antonomaza, ca figură de stil, constă în folosirea unui nume propriu în locul unui nume comun sau a unui nume comun (ori a unei perifraze) în locul unui nume propriu.

- b. alții spun că *insipiens* doar „imaginează” ceea ce spune fără a se sprijini pe vreo mărturie scripturistică²⁵.

O a treia interpretare a lui *insipiens* în exegeza patristică și medievală arondează pe *insipiens* „păgânului” („neamurilor”). Ideea e din perioada lui Augustin, apare la Augustin, și tendința a fost aceea de a face următoarea distribuție :

- *Psalmul* 13 : *insipiens* = evreul ;
- *Psalmul* 52 : *insipiens* = păgânul.

E drept că această identitate deplasată de la un psalm către celălalt este mai curând semnalată decât exploatată, pentru că „păgânul” arondat lui *insipiens* rămâne totuși un personaj încă și mai vag decât „evreul”²⁶.

Mai apoi, Petrus Cantor asociază, fără să numească însă în mod expres, pe păgân epicureilor. Abia Nicolaus din Amiens identifică învățătura păgânului cu învățătura lui Epicur²⁷.

În fine, cele mai multe interpretări patristice și medievale au în vedere negarea existenței lui Dumnezeu proclamată de *insipiens* (*Psalmul* 13), și *insipiens* ar fi evreul. O problemă este însă în joc aici, și e una fundamentală : nu este vorba de a nega (prin *insipiens* = evreu) pe Dumnezeu ; e vorba de a respinge divinitatea lui Cristos (se vede că această a patra interpretare este impropriu numită așa. De fapt se augmentează cel de-al doilea tip de interpretare în acest loc). Chestiunea e că infidelii nu au fost taxați drept ateï, încât lucrurile se complică într-un registru logic : întrucât Cristos este Dumnezeu și evreii nu cred în Isus, ei nu mai cred, prin consecință, nici în Dumnezeu. În alți termeni, dacă *insipiens* (evreul) îl disprețuiește pe Cristos, atunci neagă și pe Dumnezeu. Propozițiile devin :

- evreii neagă faptul că El, Cristos, este Dumnezeu ;
- evreii nu neagă în nici un fel pe Dumnezeu.

Cheia problemei, conchide Gilbert Dahan²⁸, poate fi, de ce nu ?, Anselm (cu *Proslogion*) ! Adică, nu mai este vorba (prin relativizare și față cu interpretarea morală) de o adevărată negație a lui Dumnezeu, ci de un soi aparte de punere între paranteze a divinității, care punere permite de a acționa „ca și cum” Dumnezeu nu ar fi „acolo” pentru a judeca acțiunile fiecăruia. În alți termeni, Sanherib și Nabucodonosor nu neagă în nici un fel divinitatea, pentru că ei înșiși adoră propriii lor zei (divinități). Ceea ce ei neagă este faptul că

25. *Ibidem*, p. 18. În interpretarea lui Petrus Cantor, omul-Isus, în sensul de proximitate a omului-Isus, interzice evreilor de a bănuî în el divinitatea (*ibidem*, p. 19).

26. *Ibidem*, pp. 19-20. Păgânul are mintea coruptă, își face dumnezei dintr-o bucată de lemn (Bruno de Würzburg). Pseudo-Albert caracterizează negarea lui Dumnezeu ca pe o confuzie mentală a păgânului, încât păgânul spune că e Dumnezeu ceea ce Dumnezeu nu e, și ceea ce este Dumnezeu păgânul spune că nu este Dumnezeu.

27. *Ibidem*, nota 69, p. 20 : *Iste gentilis fuit Epicurus*.

28. *Ibidem*, pp. 21-22.

Dumnezeul lui Israel este adevăratul Dumnezeu atotputernic²⁹. Problema e de secol XIII (și, mai apoi, carteziană): dacă existența lui Dumnezeu este o cunoștință înăscută, mai are ea nevoie de a fi și demonstrată? După Gilbert Dahan, trei texte ne vin în ajutor³⁰. Pe scurt, e de exclus posibilitatea negării lui Dumnezeu, încât cuvintele rostite de *insipiens* au a fi luate în sens relativ, adică e de preferat înțelegerea *simpliciter* a versetului cu pricina. În mare, sunt scoase în evidență de comentatori dificultățile față cu negarea absolută a lui Dumnezeu în Evul Mediu (de altfel, până la sfârșitul secolului al XII-lea, o atare ipoteză era inimaginabilă, iar începând cu secolul al XIII-lea, dimpotrivă, problema posibilității absenței lui Dumnezeu este, deja, formulată).

Sigur e că secolul al XIII-lea citează rar argumentul anselmian, și atunci când o face vede în el o probă a existenței lui Dumnezeu (și locul de la care comentatorii secolului al XIII-lea se revendică este de aflat în *Prooemium*: *quia Deus vere est, et quia est summum bonum*). Gilbert Dahan pare a pune lucrurile la punct³¹: din clipa în care *Proslogion* este cunoscut (inclusiv apărarea lui *insipiens* de către Gaunilon), opusculul anselmian provoacă un soi de revoluție asupra unei teme capitale din filosofie și teologie. Conchid, pe linia lui Dahan: în tot ceea ce face Anselm aflăm o ruptură față cu tradiția exegetică; Anselm nu disprețuiește această tradiție, nu o ignoră; avem în vedere, la Anselm, utilizarea textelor scripturistice în interpretarea lor cea mai obișnuită³².

III. Interludiu: Van Steenberghen vs. Moreau

Fernand Van Steenberghen e unul dintre aceia, nu puțini, care spun că *Proslogion*-ul nu încetează să fascineze. În opinia autorului amintit³³, Joseph Moreau face o nouă încercare față cu proba anselmiană și concluzia este

29. *Ibidem*, nota 75, p. 21. E așa-numita „capcană a ateului” pe care o amintesc la locul potrivit în text. Ea are în vedere negația relativă, nu pe aceea absolută. De văzut și Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, Editura „Presa Bună”, Iași, 1999, pp. 17-18.

30. *Ibidem*, p. 22. Este vorba de, pe rând:

- „cuvintele nesocotitului” (*Psalmul* 13) care par a arăta că a-l ignora pe Dumnezeu nu e cine știe ce;
- un text din Ioan Damaschin (*De fide orthodoxa*, I, 1);
- capitolul II din *Proslogion*.

31. *Ibidem*, p. 25. De văzut și Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 42-58.

32. *Ibidem*, nota 95, p. 25. Este vorba despre o tradiție cvasiunanimă și care stăbilește o legătură între *Psalmul* 12 și *Psalmul* 13. Am anunțat-o, de altfel, mai înainte. O reiau: *Psalmul* 12 e înțeles ca o cerere față cu venirea lui Cristos; *Psalmul* 13 are în vedere manifestarea acestei venituri și intervenția poporului incredul. Începutul *Proslogion*-ului e în conformitate cu această schemă.

33. Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain, 1974, pp. 390-403. Van Steenberghen,

pozitivă : argumentul ontologic este eficace. Însă Van Steenberghen nu e foarte încântat de prestația lui J. Moreau. Să vedem și de ce.

Totul pleacă de la diferența dintre *Monologion* și *Proslogion*. Anselm numește al doilea lui opuscul : *Proslogion*, id est *Alloquium*, iar Moreau traduce finalul prin „interpretare” („încurajare”, „exhortație”), și apoi adaugă : „Dar cine este cel interpelat ? ” „Omul însuși”, răspunde, pentru că întâiul capitol al opusului anselmian debutează astfel : *Eia nunc, homuncio*. Alexandre Koyré traduce *alloquium* prin „alocuțiune”, varianta la care aderă și Van Steenberghen plecând de la contextul sesizat de Koyré la începutul lucrării celui din urmă³⁴ : discursului solitar (*Monologion* id est *Soliloquium*) din primul opuscul, Anselm îi opune *dialogul cu Dumnezeu*, rugăciunea, în noul opuscul unde scrie : *sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum*. Apoi, Moreau crede, spune Van Steenberghen³⁵, că ideea de Dumnezeu *id quo maius nihil cogitari potest* e o invenție a lui Anselm și arată (Moreau) că în răspunsul dat lui Gaunilon, Anselm își atribuie meritul de a fi aflat singur această formulă. Van Steenberghen probează că formula e un împrumut pe care Anselm îl face (chiar dacă involuntar, ceea ce vrea să spună – din necunoaștere, una care însă nu este culpabilă) din Seneca. Romanul, în *Naturales Quaestiones*, descrie astfel pe Dumnezeu : *magnitudo qua nihil maius cogitari potest*³⁶.

într-o „notă critică” la *Proslogion* (care nu face decât să reia un text publicat în 1968 sub titlul *Pour ou contre l'insensé ?*), desfășoară un soi de recenzie a lucrării lui J. Moreau (*Pour ou contre l'insensé ? Essai sur la preuve anselmienne*, Vrin, Paris, 1967). Dincolo de faptul că argumentul ontologic este, la limită, eficace, așa cum susține, nu singur, Moreau, Van Steenberghen nu e foarte încântat de lucrarea pe care o analizează în textul pe care l-am amintit. Dimpotrivă.

34. Cf. Alexandre Koyré, *Saint Anselme de Cantorbéry*, 1930, pp. 4-5. Legătura lui Koyré cu Anselm e mult mai veche decât anul 1930. Este, această legătură, cel puțin din anul 1923 când apare textul lui Koyré intitulat *Essai sur les preuves de l'existence de Dieu chez Descartes* (Paris). Opune aici pe Duns Scot lui Anselm ; de la Anselm se va revendica Descartes care nuanțează demonstrația anselmiană, substituind conceptului de ființă (*ens quo maius cogitari nequit*), tipic anselmian, conceptul cartezian de *ens infinitum* (vezi Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 98-99). Aceasta ar fi proba indirectă. Proba directă e de aflat în Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Vrin, Paris, 1923.

35. Fernand Van Steenberghen, *op.cit.*, p. 397.

36. K.-D. Nothdurft, citat de Van Steenberghen (*op.cit.*, nota 5, p. 397), arată că nici un text, fie el din Augustin, fie din Cicero, nu este atât de apropiat de formula lui Anselm așa cum e textul lui Seneca. Locul din *Naturales Quaestiones* la care face trimitere Van Steenberghen este de aflat în „Prefață”, I, 13, unde Seneca se întreabă : *Quid est Deus ? Mens universi. Quid est Deus ? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic enim magnitudo sua illi redditur, quo nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et infra tenet... Totus ratio est* („Ce este zeul ? Spiritul universului. Ce este zeul ? Este tot ceea ce vezi și tot ceea ce nu vezi. În sfârșit, îi exprimăm măreția

Moreau, pe linia lui Anselm, spune că în *id quo maius...* nu este vorba doar de o „definiție nominală” și, prin consecință, de o simplă ipoteză. Dacă ar fi așa, spune Moreau, argumentul n-ar fi concludent. E vorba de un *concept* al lui Dumnezeu grație căruia noi putem sesiza existența necesară. Replica lui Van Steenberghen: în termenii dialogului dintre Anselm și Gaunilon, e dificil de a vedea valoarea noetică a ideii de Dumnezeu exprimată prin formula arhicunoscută (nu știu dacă nu e aici, deja, un neajuns – *n.n.*) a lui Anselm. Impresia lui Van Steenberghen, și nu numai a lui, este că lui Anselm însuși lucrurile nu-i sunt foarte clare³⁷. Să fiu mai explicit.

Moreau atribuie spusei anselmiene o poziție de tip augustinian și pe care o adoptă el însuși fără rezerve. *Quo maius nihil cogitari potest*, expresia, este valorizată de Moreau din perspectiva doctrinei augustinienne a iluminării. Cum judecă? Grație iluminării, ideea de Dumnezeu este mai mult decât o definiție nominală³⁸, căci lumina divină îi permite lui Anselm să sesizeze, în această idee, și *prezența confuză* a obiectului ei (ideii), și *raportul necesar* (în acest obiect) al esenței și existenței, la fel cum propoziția – „Dumnezeu există” apare inteligenței ca un adevăr necesar și etern.

Concluzia lui Van Steenberghen: chiar dacă proba ontologică este validă (și poate tocmai din acest motiv), ea nu dovedește existența lui Dumnezeu, căci a demonstra existența aceluia decât care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput nu înseamnă, nici pe departe, a demonstra existența lui Dumnezeu. Astfel că, în termenii aceștia, slăbiciunea radicală și imposibilă a probei din *Proslogion* rezidă în chiar punctul ei de plecare: ideea de Dumnezeu pe care o propune este mult prea vagă pentru a putea conduce la o cunoaștere distinctivă a lui Dumnezeu³⁹.

afirmând că nimic mai mare decât el nu poate fi conceput întrucât el singur constituie totul, el își exercită activitatea înăuntrul și în afara sa... El este pe de-a-ntregul rațiune” – Seneca, *Naturales Quaestiones*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 7). Semnalez un loc asemănător în cartea a II-a, 42, 3 unde se spune: „Era folositor ca, de vreme ce nimic nu mai stăvilea crimele, să existe cineva în comparație cu care nimeni să nu se creadă îndeajuns de puternic” (*ibidem*, pp. 47-48).

37. Fernand Van Steenberghen, *op.cit.*, p. 389.

38. Este aici o situație inversă uneia socratică. Aristotel, grăbit poate, spune că rezultatul metodei socratice este definiția universală. Dar nu de universal se ocupă Socrate, poate nici de nominal, sigur însă de noțional.

39. Fernand Van Steenberghen, *op.cit.*, pp. 402-403. Senzația mea este că Anselm nu-și propune ca sarcină să demonstreze că Dumnezeu există. Pentru vremea lui, chestiunea aceasta nici măcar nu se punea. Moreau cade aici într-o capcană din care Van Steenberghen, căzând și el, nu vrea să-l scoată, ci să-l afunde. Van Steenberghen se luptă aici cu Moreau, nu cu Anselm, și ultimul, fără să o știe, rămâne inocent, dar nu mai puțin „vinovat”.

IV. *Vade retro, insipiente*⁴⁰

În *Phillipicae sive In Marcum Antonium* (11, 2, 1), Cicero spune că orice om greșește, dar nimeni, cu excepția nesocotitului (*insipientis*), nu perseverează în greșeală (*nullius, nisi insipientis, in errore perseverare*). Să fac un transfer. *Cartea Înțelepciunii* din Vechiul Testament, care este și un mic tratat teologic, o scriere catehetică, spune la 13, 1 (foarte semnificativ, și constat aici doar coincidența !): „Proști sunt din fire toți oamenii care nu cunosc pe Dumnezeu și care n-au știut, plecând de la lucrurile vizibile, să recunoască pe Cel care este, nici din cercetarea operelor sale să recunoască pe arhitect”. Concluzia din *Cartea Înțelepciunii* (13, 1-9) este aceea potrivit căreia „firea însăși ne conduce la recunoașterea Dumnezeului celui viu”⁴¹.

În opinia părintelui profesor Eduard Ferent, *Psalmul* 13, 1 e „necredința pozitivă, negația lui Dumnezeu liber voită”, e „ignoranță culpabilă, responsabilă, care se manifestă prin împietrirea inimii și întunecarea minții cauzate de o comportare rea”⁴². *Ergo*: „idolatria este o rătăcire și o prostie, dar negația lui Dumnezeu este un lucru și mai grav, e o nebunie”⁴³.

Chestiunea fundamentală de la care am plecat și aceea la care vreau, dacă pot, să ajung, este, în fond, următoarea: adevăratul sens al probei lui Anselm este, în realitate, unul negativ. Anume: îi este imposibil gândirii de a afirma că Dumnezeu nu există sub pretextul că ea (gândirea) îl gândește (pe Dumnezeu) ca neexistând. Dacă proba lui Anselm se pretează unei erori critice (și se pretează, cu siguranță), apoi eroarea aceasta stă în a vedea în proba cu pricina deducția ființei dintr-un conținut al gândirii⁴⁴. Evdokimov, cred, spune bine:

40. Deși, fără *insipiens*, dacă lucrurile capătă logică, nu mai capătă și puțință. Este și motivul pentru care Isus are aici o *re-acție*, nu, simplu, o *acție* (*Matei* 4, 8-10; 16, 21-23).

41. Eduard Ferent, *Dumnezeul cel Viu, Unic în Ființă și Întreit în Persoane*, Editura „Presa Bună”, Iași, 1997, p. 13.

42. *Ibidem*, p. 14.

43. *Ibidem*, p. 15. *Vulgata* numește *Cartea Înțelepciunii* – *Liber Sapientiae*, în timp ce *LXX* îi spune *Înțelepciunea lui Solomon* (iar la 13, 1-9, recunoaștem o polemică împotriva idolatriei).

44. Aici este, cred, eroarea kantiană. O formulez în termenii următori: Kant critică proba lui Anselm din perspectiva folosinței teoretice a rațiunii, și are dreptate. Doar că probei lui Anselm nu folosința teoretică a rațiunii i se potrivește, ci aceea practică. Firesc ar fi fost ca analiza probei anselmiene să-și afle locul în *Critica rațiunii practice*, nu în *Critica rațiunii pure*. La fel de firesc, ba chiar mai mult, este ca această critică să fie acolo unde este, doar că este analizată (proba lui Anselm) într-un mod falacios, adică i se ia cu mâna cu care i se dă (medievalii vedeau în aceasta o problemă a substanțelor separate). Sesizează bine lucrul acesta Petre Țuțea când spune: „Apriorismul lui Kant,

„Sfântul Anselm nu a gândit niciodată așa ceva. Este vorba de intuiția care sesizează imposibilitatea de a gândi anumite conținuturi ca un conținut pur al conștiinței”⁴⁵, ceea ce este deja o chestiune fenomenologică. Mă văd, din fericire, obligat să rămân la Evdokimov și să reiterez, prin el, problema de mai sus. E un aspect paulin în joc, și „Sfântul Paul știa bine ce făcea când își centra predica pe ceea ce suscita imediat reacția violentă a logicii speculative”⁴⁶. Cum adică? Simplu : „Întruparea va rămâne totdeauna nebunie și sminteală pentru mintea omului... Omul Isus ar fi putut foarte bine să existe în Palestina ; nu divinizarea lui de către ucenici, cât *umanizarea lui Dumnezeu* se arată inacceptabilă”⁴⁷. Și aici este un loc în care Evdokimov sintetizează lucrurile, peste timp, exemplar. Nu mă pot abține să nu-l citez : „Omul care se declară Dumnezeu este insuportabil pentru iudei, Dumnezeu devenit om este o sminteală pentru grec ; Vechiul Testament cunoaște pe Dumnezeu, dar nu concepe un Dumnezeu suferind ; misterele grecești cunoșteau imaginea unui Dumnezeu suferind, dar

fiind greu de legat de intuiția sensibilă, seamănă cu ontologismul criticat de el” (Petre Țuțea, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, vol. I, Editura Timpul, Iași, 1992, p. 72). Pentru Kant, existența dedusă de concept este o iluzie și procedeul, ilicit, este așezat de filosof îndărătul vocabulei *ontoteologie*. Aceasta are în vedere considerarea pur noțională a lui Dumnezeu, adică își propune să derive existența ființei prime din simple concepte, fără ajutorul experienței (cf. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 499).

45. Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Asociația Filantropică Medicală Creștină Christiana, București, 1993, p. 38. Și când am spus că e o chestiune fenomenologică, nu am avut în vedere *descrierea*, ci *intenția* (*intentio*).

46. *Ibidem*, p. 15. Citesc în a doua Scrisoare din *Stâlpul și Temelia Adevărului* (scrisoarea despre „Îndoială”) următoarele : „Într-adevăr, dacă nu este satisfăcută condiția concretului intuitiv, Adevărul nu va fi decât posibilitate vidă ; dacă nu este satisfăcută condiția discursivității raționale, Adevărul nu este decât un dat orb. Numai sinteza ultimă a infinitului, realizată independent de noi ne poate oferi un *dat rațional* sau, cu alte cuvinte, un Subiect care se demonstrează prin el însuși. Având în el însuși toate fundamentările, având, tot în el însuși, manifestările sale față de noi (adică având în sine tot ce-i fundamentează calitatea de *rațional* și de *dat*), Subiectul se auto-fundamentează nu doar în ordinea raționalului, ci și a datului. El este *causa sui* atât prin esență, cât și prin existență, altfel spus, el nu se prezintă doar ca *per se concipitur et demonstratur*, ci și ca *per se est*. El «este prin sine și se cunoaște prin sine». Acest lucru îl înțelegeau foarte bine scolasticii” (Pavel Florensky, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 35). Și apoi P. Florensky amintește de Anselm și Toma cu referire la *Monologion*, I, și *Summa contra gentiles*, I, 80. Tot de aici vedem și de ce simpatizează Hegel cu Anselm ; Florensky este extrem de hegelian în textul său (vezi G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura IRI, București, 1996, „Prefață”, p. 17 : „ce este rațional, este real și ce este real, este rațional”).

47. Paul Evdokimov, *op.cit.*, p. 16.

nu-L cunoșteau pe Dumnezeu. Noul Testament îi descoperă pe amândoi”⁴⁸, și îi descoperă ca nefiind absenți și nefiind mai mulți. Asta vrea Anselm și de aceea *insipiens* nu-l deranjează. În fond, lui Anselm, *insipiens* îi face serviciul cel mai mare. Un Karl Barth reiterează un aspect care, dacă nu este înțeles, năruie proba lui Anselm: scopul probei, și mă repet aici, nu e acela de a dovedi existența lui Dumnezeu prin procedee exclusiv raționale (și nu e în primul rând acesta). Proba vrea altceva: să arate că eu, fiindă rațională, nu-l pot nega rațional pe Dumnezeu după ce am aflat cine este El. Karl Barth opinează că Anselm face o distincție între *idee* și *ceea ce ideea reprezintă*. Ceea ce neagă nebunul nu este ideea ca atare; nebunul neagă ce reprezintă ideea⁴⁹. *Idee* înseamnă aici Dumnezeu ca esență și existență; *ceea ce reprezintă ideea* este existența ca prezență și putere a lui Dumnezeu în lume. Nebunul nu contestă o premisă; pe el îl sâcăie o consecință. Nu-l deranjează ființa, ci prezența, și, din perspectiva prezenței, nebunul nu e altceva decât un iconoclast care-și refuză condiția tranzitorie de iconodul. Nebunul își refuză chipul pentru a-și pune între paranteze asemănarea!

V. *Deus essentia*

„Cunoștința existenței lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi. Dar răutatea celui viclean contra firii omenești a avut atâta putere încât a tras pe unii în cea mai absurdă și cea mai rea decât toate răutățile, prăpastia pierzării, anume de a spune că nu există Dumnezeu. Nebunia acestora, arătând-o tâlcuitorul lucrurilor dumnezeiești, David, a spus: «Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu».” Sunt cuvintele lui Ioan Damaschin din *De fide orthodoxa* (I, 3)⁵⁰. Apoi, după Sfântul Toma, e nemijlocit evidentă propoziția ai cărei termeni este suficient să-i înțelegi. Așa ceva numește Toma *per se*, și amintește, pentru întărire, un loc din *Analitica posteriora* (I, 3, ca la Ioan Damaschin!).

În fine, și mă voi explica imediat, se întâmplă ca acela care neagă adevărul să recunoască, de fapt, că adevărul există, iar trimiterea de făcut este la *Ioan* 14, 6.

48. *Ibidem*, nota 1, p. 16. Evdokimov este aici în simpatie augustiniană. Nu mai vorbesc de Anselm, care îl aduce pe Dumnezeu din rațiune, îl așază în minte și îl durează în inimă. Când *insipiens* spune ce spune, nu o face nici cu rațiunea și nici cu mintea. O face cu/in inimă. Citez tot din Evdokimov: „simplificările pozitive reduc păcatul la ignoranță, crima la influența mediului social, răul la imperfecțiune și asceza la igienă. Noțiunea de păcat a pierdut orice audiență, nimeni nu mai înțelege ce semnifică aceasta. Or, după definiția celui de-al VI-lea Sinod ecumenic, *păcatul este boala spiritului*. Se știe, după P. Janet, că «nebulia este pierderea funcției realului». Un alienat nu mai percepe realitatea ca ceilalți. A nu mai percepe păcatul și contrariul lui, sfințenia, este o dezordine funcțională, o formă de nebunie spirituală” (*ibidem*, p. 54; și aici Evdokimov citează *Psalmul* 13, 1).

49. Vezi Colin Brown, *op.cit.*, p. 25 și nota 1, p. 25.

50. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p. 17.

Ce am vrut să spun cu această introducere ? Că problema existenței lui Dumnezeu are cel puțin două aspecte (care nu sunt separate din punct de vedere temporal) :

1. admitem existența lui Dumnezeu pe linia revelației și astfel cunoștința despre existența lui Dumnezeu, fiind dobândită pe cale de revelație, este și certă ;
2. admitem existența lui Dumnezeu ca pe o evidență a rațiunii naturale.

În *Summa theologiae* (I, 2, 1) Sfântul Toma va reduce la trei argumentele față cu problema existenței lui Dumnezeu :

- a. argumentul preluat din Ioan Damaschin ;
- b. argumentul *per se* și care este anselmian ;
- c. argumentul „capcanei ateului”, îl numesc eu : ateul, ateu fiind, în realitate nu ne spune că Dumnezeu nu există, ci că el, ateul, nu crede în Dumnezeu. La fel, cel care neagă adevărul certifică adevărul, chiar dacă nu din perspectiva conținutului, ci din aceea a existenței.

În joc sunt câțiva termeni : *ousia* și *essentia*, mai ales. Cicero, Seneca și Augustin redau *ousia* prin *essentia*, termen pe care episcopul Hipponei îl derivă din *esse*, după cum *sapientia* derivă din *sapere* și *scientia* din *scire*⁵¹. Translatând în *essentia* pe *ousia*, Dumnezeu este un Dumnezeu *essentia*, și „acest Dumnezeu *essentia* al Sfântului Augustin rămâne cel al Sfântului Anselm”⁵², iar *Monologion* (cap. VI) ne spune că Dumnezeu, ca *essentia*, este cel ce există în gradul cel mai înalt, ca esență supremă. Prin textul din *Monologion* (cap. VI), comentează Gilson, Anselm era mai aproape de *Proslogion* decât el însuși o credea ! La ce se ajunge ? La faptul că, întrucât „Dumnezeu este *essentia*, toată problema se reduce la a ști dacă *essentia*, a cărei definiție însăși este de a fi «ceea ce este», poate fi concepută ca nefiind” ; prin urmare : „nici un moment noi nu putem ieși din planul esențialității”⁵³. În termenii lui Gilson și pe linia lui Augustin, preluat de Anselm, drumul este dat de o succesiune de identificări : identific *essentia* cu *ousia*, pe *ens* (Dumnezeu) cu *essentia* și *essentia* cu *essentialitas* (*ousia-essentia-ens-essentialitas*)⁵⁴. Aceasta este „calea împărătească spre Dumnezeu”, spune Gilson, o cale pe care a încurajat-o Anselm, și pe această cale „nu ești mai curând plecat decât sosit”⁵⁵.

E limpede că Anselm este un augustinian, și Augustin este decisiv când susține că o esență nu este o esență decât pentru că există. Ideea lui Anselm este

51. Vezi, pentru completări, Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 447-453, unde e vorba de o distribuție a termenilor *scientia* și *sapientia* în latina lui Augustin.

52. Étienne Gilson, *Tomismul*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 65. În termenii lui Gilson este vorba despre un Dumnezeu al *Exodului*, căci *qui sum* nu înseamnă altceva decât *ființa prezentă*.

53. *Ibidem*, pp. 66, 67.

54. Cf. *ibidem*, pp. 67-68.

55. *Ibidem*, p. 69. E, în formula lui Gilson, diferența dintre „deja” și „nu încă”.

că, dacă între esență și existență aflu un interval, un abis, ontologia intră în criză. E motivul pentru care Anselm, mai mult decât Augustin și la fel ca Bonaventura, arată că noțiunea de *esențialitate* este elementul prin care se probează evidența nemijlocită a existenței lui Dumnezeu. Secolul al XIII-lea, în urma lui Avicenna și Toma, va pune altfel problema : e vorba de teoria indiferenței esenței (Toma va spune că existența este un act al esenței).

Este de sesizat în acest loc un fapt extrem de curios : totul se reduce, *mutatis mutandis*, la o dispută Platon-Aristotel. O sesizează, printre alții, Richard de Saint-Victor care subliniază, mai mult decât Anselm, exigența de a funda la nivelul sensibilelor dovezile despre existența lui Dumnezeu. „Pentru Richard, ca și pentru Anselm sau Sfântul Augustin, lumea sensibilă oferă gândirii mai ales noțiunea de realitate schimbătoare și marcată, prin urmare, de o deficiență ontologică. Prin opoziție, rațiunea deduce noțiunea de realitate imobilă și suficientă ontologic (*essentia*), căreia existența îi aparține cu drepturi depline.”⁵⁶ Gilson vorbește de „polimorfismul influenței platoniciene” în Evul Mediu : „Platon însuși nu este nicăieri, dar platonismul e pretutindeni ; sau să spunem mai degrabă că există pretutindeni platonisme”⁵⁷. Evident că Anselm e platonician (în descendență augustiniană), și aici se naște un paradox (aparent firește) : cu Anselm, predarea teologiei, cel puțin metodologic, este invadată de logică, iar teologia pe care o preda Anselm era un „augustinism receptiv la ajutorul dialecticii aristotelice ; dar Aristotel nu punea la dispoziția teologiei decât procedee de dezbateră și expunere”⁵⁸.

56. *Idem, Filozofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 283-284.

57. *Ibidem*, p. 249. Cel puțin trei sunt platonismele medievale :

- Dionisie - Maxim Mărturisitorul - Eriugena - Bernardin din Chartres ;
- Augustin - Anselm ;
- Boethius - Gilbertus Porretanus.

Acestea sunt liniile platonismului medieval și e de notat că Gilson vorbește, la aceeași pagină, despre o „lege a platonismelor comunicante”.

58. *Ibidem*, p. 364. Ce înseamnă, în cazul lui Anselm, că teologia este „invadată” de logică ? Totul pleacă de la primele dispute scolastice, mai precis de la Petrus Damiani care, în *De divina omnipotentia*, ataca o modă recentă în filosofia scolastică a secolului al XI-lea, anume argumentarea logică în teologie. În esență, contraargumentul lui Petrus Damiani spune că propozițiile adevărate, în cazul lui Dumnezeu, nu au indice temporal. Anselm, care a fost, orice s-ar spune, un „teolog moderat”, vorba lui Funkenstein, sesizează pericolul și răspunde în *Proslogion*, 7. Fără limite, arată Anselm, omnipotența nu e altceva decât slăbiciune, încât „voința lui Dumnezeu este cel puțin limitată de principiul noncontradicției” (Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 115, 144, precum și nota 155 de la p. 176). Ergo : „dacă autoanularea lui Dumnezeu ar fi o posibilitate reală, deși greu de imaginat, atunci Dumnezeu nu ar mai putea fi un *ens necessarium*” (*ibidem*, p. 144). Anselm va înfrunta deschis pe Damiani (adept al puterii absolute a lui Dumnezeu : argumentarea *de potentia Dei absoluta*), după cum va înfrunta și pe Lanfrancus (mai conciliant față de filosofie, dar nu pentru că ar fi avut încredere prea mare în ea ; cf. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, pp. 219-222 ; 236-238).

Aristotel, până la victoria aristotelismului tomist, e responsabil doar cu „procedeele de dezbateră și expunere”, cu forma. E clar că augustinienii nu simpatizează pe Aristotel. Augustin însuși îl citează, în toată opera lui, doar de trei ori, și nu tocmai reverențios. Dacă e să fim corecți, aristotelismul poate fi mortal pentru creștinism prin cel puțin două elemente :

1. *fizica* aristotelică prin teoria eternității universului și
2. *metafizica* aristotelică, aceea care susține teoria despre o divinitate care nu face nimic.

De ce e Aristotel periculos ? Pentru că rațiunea lăsată liberă nu ajunge tocmai la dogmă, iar „aristotelismul a avut pentru oamenii din veacul al XIII-lea valoarea unei experiențe hotărâtoare ; nemaiputându-le nici izola, nici confunda, au fost nevoiți să disocieze și să împace rațiunea cu credința”⁵⁹. Foarte interesant că Albert cel Mare și Sfântul Toma dau dovadă de un „raționalism restrâns” (așa îl numește Gilson), iar cei din secolul al XII-lea, inclusiv Anselm și Abelard, nu aveau idee de puterea *demonstrației* în sens aristotelic, de ce putea face demonstrația *prin* Aristotel. În secolul al XIII-lea, prin intermediul aristotelismului arab, devine limpede că viziunea despre lume înfățișată de rațiune este incompatibilă credinței, încât rezerva față de rațiune se impune, și curentul vine nu din afara aristotelismului, ci din interiorul lui. Sfântul Toma va limita folosința rațiunii în materie de teologie, și consecințele vor fi :

- separarea rațiunii de credință (averroisții) ;
- rațiunii nu i se mai cere decât o confirmare probabilă și, prin urmare, contestabilă (nominaliștii) ;
- modificarea sensului primului principiu aristotelic în felul lui Toma⁶⁰.

Ca să revin, spun că intervenția lui Bonaventura dă probei anselmiene întreaga valoare, căci gândul lui Bonaventura unește pe Anselm cu Ioan Damaschin. Bonaventura gândește în felul următor : eu nu afirm prezența lui Dumnezeu pentru că îl cunosc, ci îl cunosc pentru că este *deja* prezent în mine. Asta vrea să spună : *si Deus est Deus, Deus est*. Anselm nu trece de la logic la real sau de la o necesitate subiectivă la o necesitate obiectivă. Adică el nu pretinde în nici un fel de a deduce *existența* lui Dumnezeu din *conceptul* pe care noi ni-l facem despre Dumnezeu. Anselm pune ca obiect al gândirii nu *conceptul*, nici măcar *ideea de Ființă*, ci Ființa însăși considerată ca *prezență*. Scopul lui Anselm este de a aduce la lumină o prezență reală, chiar dacă obscur resimțită. Se vede astfel că în Anselm teologul este inseparabil de om și de călugăr.

59. *Ibidem*, p. 697.

60. Cf. *ibidem*, pp. 697-698. E de amintit că principalele scrieri aristotelice, fără *Organon*, încep să fie cunoscute abia spre sfârșitul secolului al XII-lea.

VI. Anselm – un gânditor tipic teonom

Dacă eu „cred ca să înțeleg”, și nu, în primul rând, „înțeleg ca să cred”, înseamnă că *particip* la o experiență. *Insiapiens* și „credinciosul” se raportează diferit la proba anselmiană :

- *insapiens* prin *auditus rei* : dacă argumentul nu are sens este pentru că nu pot judeca un lucru doar afirmându-l ;
- *credinciosul* prin *scientia experientis* care îi permite de a cunoaște cu adevărat acel „ceva” despre care vorbește și de a-l judeca, mai ales că acest „dincolo” de gândire e chiar „nervul” probei anselmiene.

Adică, în opinia lui Chevalier⁶¹, Dumnezeu se reveală sustrăgându-se : *De se per seipsum probat*. În același sens se pronunță și Paul Vignaux⁶² după care Anselm, în *De veritate*, definește adevărul ca rectitudine : limba se conformează gândirii, gândirea lucrului. După Vignaux : acela care se probează pe sine se probează de la sine, iar traviul din *Proslogion* constă în a converti sentimentul augustinian al măreției divine absolute într-un soi de principiu dialectic. O atare dialectică ascunde o dispută și Scriptura află lui Anselm adversarul : *nesocotitul*. Acesta neagă un Dumnezeu al credinței (nu pe acela al filosofilor) și se constituie într-un personaj căruia Anselm nu i se adresează direct, dar nici nu-l poate ocoli. *Proslogion* vorbește, în realitate, împotriva lui *insapiens*, chiar dacă tratatul pare a fi destinat nemijlocit călugărilor.

Să vedem ce înțelege Paul Tillich prin experiență. *Experiența*, citim într-o lucrare de referință a autorului⁶³, constă în participarea la un adevăr obiectiv prezent (în Scriptură) și comentat cu autoritatea lor de Părinți. O asemenea experiență poate deveni cunoaștere, dar faptul acesta nu este obligatoriu, întrucât credința nu depinde în nici un fel de cunoaștere, dar cunoașterea, de orice fel va fi fiind, e îndatorată credinței. Printr-o comparație de care uzează Tillich : științele naturii presupun faptul că eu particip la natură, dar participarea mea la natură nu sfârșește în mod necesar în știință (fie ea și a naturii). Paul Tillich spune aici un lucru extrem de interesant, anume că Anselm e un „speculativ” într-o epocă în care acest termen însemna încă analiza structurilor fundamentale care vizau realitatea⁶⁴. Tillich este hegelian, deși în contra lui Hegel,

61. Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. II, *La pensée chrétienne*, Flammarion, Paris, 1956, p. 202.

62. Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Éditions Castella, Albeuve, Suisse, 1987, p. 89.

63. Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, Paris, 1970, p. 182.

64. Am pus speculativ între ghilimele pentru că termenul poartă cu sine, din perspectiva unui pozitivism frust, o nuanță peiorativă. Un simplu exercițiu etimologic demonstrează, lesne, contrariul. Trimit aici la „Prefața” lui Hegel la *Fenomenologia spiritului*, la o vorbă tulburătoare de acolo : „prin ceea ce mulțumește astăzi spiritul, trebuie măsurată întinderea a ceea ce el a pierdut”

pe ansamblu, când spune că, dacă este întemeiată pe experiență, cunoașterea nu are cum să nu ajungă la sistem. Este aici, în ciuda pozitivistilor, și nu a tuturor dintre ei, o trăsătură a gândirii medievale : filosofi medievali (o idee pe care Tillich marșează) știu că pentru a ajunge la o gândire consecventă au a gândi sistematic. Termenul „sistem”, de altfel, indică ordonarea experienței cognitive în așa fel încât diversele conținuturi ale experienței să nu intre în contradicție unele cu altele (finalul are a acoperi un adevăr integral, o altă afinitate hegeliană pe care Tillich o asumă). Numai în acest fel rațiunea poate exprima într-un mod care să nu fie i-rațional orice experiență de tip religios. E „speculativ” Tillich în acest loc : rațiunea autonomă și doctrina Bisericii, conchide el⁶⁵, se confundă pentru că, spre deosebire de filosofie care nu dă seamă nimănui în mod special, Biserica (doctrina Bisericii, în fapt) nu-și poate permite o opinie asupra unui subiect și o altă opinie asupra aceluiași subiect, sau a unuia înrudit, fără vreo legătură între aceste opinii. Rațiunea teologică nu se deosebește, față cu funcția și scopul ei, în acest loc, de rațiunea matematică. Ambele fac inteligibile, după caz, experiențe religioase sau matematice, după cum le și ordonează⁶⁶.

Acest procedeu de ansamblu este denumit de Tillich „monoteism dialectic” și în acest tip de monoteism Dumnezeu însuși este în mișcare/animație. Un asemenea Dumnezeu este unul *vivant* și în El, pe rând, avem un *da* și un *nu* încât, urmând lui Augustin, Anselm e de acord că Dumnezeu nu este identic lui însuși în felul în care obiectele inerte sunt identice lor însele. Dumnezeu este o separare și o reunire animată/vivantă, de unde un fapt fundamental : astfel privite lucrurile, urmează că autonomia rațiunii nu este anulată de mister⁶⁷. Această atitudine a lui Anselm, Tillich o numește *teonomism*, și îl plasează pe Anselm, din perspectiva teonomiei, între Augustin și Hegel (și când alege pe Hegel, Tillich ezită, știind bine că ar fi în dezacord cu el, cu Hegel, deși Hegel era în acord cu Anselm). În tot cazul, teonomia, dinspre partea metodei, constă, după Tillich, în a recunoaște misterul ființei, dar a nu crede că acest mister este un element transcendent și autoritar impus voinței noastre și care ar aneantiza rațiunea din perspectiva folosinței ei generice. Unde se desparte Tillich de Hegel și rămâne cu Anselm ? În aceeași rațiune dialectică, aceea care îi unește dar nu poate să nu-i și despartă. Clar spuse lucrurile, rațiunea dialectică este opacă față cu Întruparea Cuvântului. Întruparea este, deopotrivă, dialectică, misterioasă și paradoxală. Pentru rațiune, în folosința ei dialectică, aceasta pare deja cam mult (Kierkegaard nu va gândi în alt fel, chiar dacă nu îl suportă

(G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 1995, p. 13).

Pe scurt, speculativul e în ordinea raționalului ceea ce e abstractul în ordinea concretului : inversul.

65. Cf. Paul Tillich, *op.cit.*, pp. 182-183.

66. Așa procedează și Anselm care, afirmând că Trinitatea, de pildă, poate fi înțeleasă prin mijlocirea factorului rațional, se înscrie în linia lui Augustin.

67. Faptul acesta nu face din Anselm un partizan al autonomiei rațiunii în sens formal, dar nici un heteronom asemenea acelora care-și subsumează rațiunea unei tradiții pe care nu o înțeleg (cf. Paul Tillich, *op.cit.*, p. 183).

pe Hegel). Anselm vede altfel lucrurile : e vorba aici de planul existenței (lucru valabil și la Hegel), și acest plan e de pus în legătură cu libertatea lui Dumnezeu (și aici e „despărțirea” de Hegel), libertatea omului, păcatul și grația (cercul, așa-zicând, se închide și aici, dar nu ca la Hegel, cumva constrâns, ci în felul lui Metodiul de Olimp și Augustin, ambii așa cum se arată în al fiecăruia *De libero arbitrio*). În acest loc, rațiunea (cea hegeliană, vrea să spună Tillich) poate încă accepta, dar nu mai poate înțelege. Sfera existenței (de unde și separarea de Hegel), rațiunea ca atare, e guvernată de hotărârile voinței, nu de necesitatea însăși a rațiunii.

Tillich e de acord cu faptul următor : gândirea teonomică a lui Anselm se desfășoară în argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu. Tillich le numește „pretinsele argumente în favoarea a ceea ce lui Anselm îi convine să numească existența lui Dumnezeu”⁶⁸ pe motiv că ele, argumentele, nu „existența”

68. Paul Tillich, *op.cit.*, pp. 184-185. Mircea Vulcănescu a sesizat bine lucrul acesta : „Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filosofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulți o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune ?” (Mircea Vulcănescu, *Possibilitățile filosofiei creștine*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 41). Gânditorul român va relua și dezvoltă ideea în studiul „Două tipuri de filosofie medievală” (apărut în *Izvoare de filosofie. Culegere și texte*, I, 1942, pp. 18-61). Foarte elegantă prezentarea lui Vulcănescu. O reiau, pe puncte :

1. pentru augustinieni (și Anselm este un augustinian), dovada existenței lui Dumnezeu este lăuntrică : temeiul argumentării e trecut prin ființa subiectului ;
2. existența de fapt a lui Dumnezeu este dedusă din înțelesul ideii de ființă care nu poate să nu fie, încât Dumnezeu este ființa care nu poate fi gândită decât ca fiind. Dacă pot gândi o asemenea ființă, ea și există ;
3. obiecția de tip kantian : gândirea existenței nu e totuna cu existența de fapt ; trecerea de la una la alta, de la gândire la existență, e ilegitimă. Kant are dreptate în măsura în care vorbește despre taleri (fie ei și o sută !), căci talerii pot să fie sau să nu fie (sunt existențe contingente). Kant nu mai are dreptate când e vorba de Dumnezeu, care nu poate să nu fie ;
4. obiecția de tip kantian nu este eficientă împotriva tipului de gândire augustinian. Perseverarea în obiecție arată un singur lucru : mintea celui care obiectează nu e în lumină (cu termenii lui Anselm : în afara ființei necesare și în cazul căreia nu pot separa existența de esență, pot opera, în orice alt caz, separarea existenței de esență) ;
5. deducția care sfârșește proba anselmiană nu e o sinteză (în sensul în care predicatul ar adăuga vreo calitate pe care subiectul nu o posedă inițial, ca în exemplul : *Dumnezeu este ființa* – „ființa”, ca predicat, nu adaugă subiectului „Dumnezeu” nimic nou ; predicatul era deja inclus în subiect), ci doar analiza unei noțiuni (predicatul) pe care o descoperă prin iluminare în conceptul lui Dumnezeu (subiectul). Propoziția cu pricina este una analitică și apriori și, în cazul ființei perfecte, ea chiar așa trebuie să și fie. Sinteticul apriori începe de la om, nu de la Dumnezeu și acest sintetic apriori este, și ontologic și gnoseologic, dovada unei imperfecții. Replica

lui Dumnezeu vor să o probeze. Argumentele lui Anselm (din *Monologion* și *Proslogion*) sunt străine unui asemenea scop.

Să luăm un exemplu, și anume argumentul cosmologic (îl numesc așa la modul generic, întrucât argumentele din *Monologion* se subsumează, toate trei, modului cosmologic de argumentare). După Tillich, argumentul cosmologic ține mai curând de filosofia religiei, pentru că în el avem de-a face cu o analiză existențială a finitudinii, și doar așa considerată această analiză este justă și utilă. Totuși, conchide Tillich, această idee e combinată cu un realism metafizic și care asimilează universalele gradelor ființei, încât argumentul cosmologic construiește un soi de ierarhie a conceptelor în interiorul căreia ființa absolută și binele absolut nu sunt doar calități ontologice, ci realități ontice, caz în care, de pildă, ființa supremă este aceea care posedă maximum de universalitate. Prin urmare, argumentul ontologic e just în măsura în care analizează modul în care omul constată realitatea : realitatea e finită și implică infinitul. Argumentul este însă contestabil în măsura în care așteptam de la el o demonstrație în virtutea căreia să conchidem că existența unei ființe supreme este o certitudine. Nu e întâmplător faptul că Anselm însuși, în *Proslogion*, reproșează acestui argument de a pleca de la relativ pentru a face din relativ temeiul absolutului. „Autocritica” lui Anselm nu este justă în ceea ce privește partea a doua a argumentului, nu însă și în ceea ce privește partea lui primă (în care analizează infinitul în interiorul finitului). Anselm vrea mai mult ; vrea un argument direct și care să nu aibă nevoie de a pleca de la lume pentru a ajunge la Dumnezeu. El vrea să afle pe Dumnezeu în gândirea însăși încât, înainte de a ieși din ea însăși pentru a se îndrepta spre lume, gândirea are a fi sigură de Dumnezeu. De aceea spun că gândirea lui Anselm este, cu termenul lui Tillich, „teonomică”. Teonomia este o gândire care, voit, renunță la a fi autonomă și care acceptă că spiritul omenesc se relegează fundamentului său divin. Anselm conchide : „și acesta ești tu, Doamne Dumnezeul nostru” (*Proslogion*, 3), iar Tillich spune : „Iată ce numesc eu teonomie”⁶⁹.

augustiniană față cu obiecția kantiană (în continuarea lui Gaunilon) este una tipică : „nu ți-aș fi argumentat, dacă n-ai fi fost convins” (cf. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, Editura Paideia, București, 1991, pp. 107-109).

Foarte semnificativ este faptul că Nae Ionescu tratează proba ontologică în legătură cu „noțiunea de cauză care este identică cu noțiunea de creație”.

Cu alte cuvinte, „între efect și cauză există o legătură esențială. În virtutea acestei legături esențiale, se poate vorbi de o trecere din domeniul actualului în acela al virtualului”. Aceasta este „cauzalitatea simbolică” (cf. Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 246-256).

69. Paul Tillich, *op.cit.*, p. 186. Cum am spus deja, în faptul teonomic gândirea își anulează, prin renunțare, faptul de a fi autonomă și se relegează fundamentului ei divin. Proba ontologică e defalcată de Tillich în patru secvențe :

- chiar și nesocotitul înțelege semnificația numelui „Dumnezeu”. El înțelege că, de vreme ce am recurs la vocabula „Dumnezeu”, ne gândim la Absolut ;
- dacă nesocotitul înțelege că „Dumnezeu” desemnează Absolutul, este pentru că ideea de Absolut e prezentă în spiritul omenesc ;

Ca să conchid față cu teonomia anselmiană afirm că, după felul cum răspunde criticilor săi, urmează că raționamentul lui Anselm nu e un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu, ci o analiză a gândirii omenești. Această analiză revine la a spune : trebuie să avem un punct de întâlnire între necesitatea absolută a gândirii și aceea a ființei ; dacă lucrurile nu stau așa, nu putem avea nici un fel de certitudine.

VII. Anselm între Marta și Maria

Proba ontologică, până la urmă, revine la a descoperi în gândirea umană ceva absolut și care transcende deopotrivă subiectivitatea și obiectivitatea. Argumentul anselmian, care nu poate fi despărțit de realismul medieval (pentru Anselm, care e un platonician, universalile au existență în sine, sunt realități, încât autorul *Proslogion*-ului este de încadrat realismului transcendent), este o descriere fenomenologică a spiritului omenesc în măsura în care acesta tinde, necesar, către ceva care transcende obiectivitatea și subiectivitatea, tinde către experiența adevărului însuși. Dacă nu ne aventurăm „dincolo”, spune Tillich, nu ne putem aștepta decât la critica argumentului, așa cum s-a și întâmplat de cele mai multe ori. Istoria criticilor argumentului este istoria atitudinilor față de *forma* și *conținutul* argumentului. Dacă insistăm pe *conținutul* argumentului, așa cum au făcut augustinienii, franciscanii și cum s-a întâmplat până la Hegel, îl putem accepta. Dacă insistăm pe *formă*, pornind de la Toma, Duns Scot și Kant, raționamentul e fals. Oricum, rămâne o certitudine : Anselm e un gânditor tipic teonom⁷⁰.

Nici logic, nici ontologic, argumentul din *Proslogion* vizează probele din *Monologion*, chiar dacă le contrazice și le anulează, căci faptul acesta presupune, încă o dată, că nu putem cunoaște perfectul decât în imperfect, adică, în acest caz privilegiat, prin/din prezența în noi a unei *Idei* (în sens platonician) care se impune minții noastre și impune minții existența/prezența conținutului ei. O asemenea idee, din perspectiva realismului medieval, este în noi efect, nu cauză a Ființei⁷¹. De altfel, Paul Vignaux ezită în a clasa argumentul într-un gen speculativ fix : *filosofic* (sau conduita autonomă a rațiunii) ori *teologic* (concluzia argumentului își întemeiază certitudinea pe principiile credinței). Vignaux spune că Anselm, în *Proslogion*, vrea un argument care, pentru a se demonstra, nu are nevoie de nici un altul în afara lui însuși (*unum argumentum quod nullo*

c. există, prin urmare, o formă superioară a ființei și care constă în a nu fi doar în intelect, ci și în realitate ;

d. pentru că este mai bine de a fi, deopotrivă, în intelect și în afara lui decât de a fi doar în intelect, această formă de existență, acest fel de a fi la modul absolut, are a fi atribuit Absolutului însuși (cf. Paul Tillich, *op.cit.*, p. 187).

70. Cf. Paul Tillich, *op.cit.*, pp. 188-189.

71. Argumentul acesta a scăpat contemporanilor lui Anselm. El își va afla valoarea în secolul al XIII-lea, și profundul realism al argumentului e de pus în legătură cu esența platonismului, regândită și transfigurată de Anselm (cf. Jacques Chevalier, *op.cit.*, p. 202). De văzut și analiza făcută de Gh. Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, Editura Științifică, București, 1990, pp. 141-147).

alio ad se probandum quam se solo indigetur)⁷². Anselm știe bine că „omul chibzuit își ascunde știința, iar inima celor fără de minte își dă pe față prostia” (*cor insipientium provocat stultitiam* – Proverbe 12, 23).

Am spus mai sus că Anselm e platonician și reiterez afirmația. O dublez, afirmând că era și precarteziian (nu temporal, firește), și mă explic :

- a. noi spunem (postcartezienii) : „cuget, deci exist”, fapt ce are în vedere un activism al gândirii, anume că ea, gândirea, este o *activitate* pe care eu o activez, de unde faptul că trebuie să existe un eu pentru a o activa (prin asta înțeleg „sindromul Martei”);
- b. grecii spun (și erau precartezieni) : „cuget, deci există ceea ce eu cuget” (*ta noeta*); asta revine la a spune că obiectele gândirii, și care *sunt* gândite, există într-o lume „mai reală” decât a mea (prin asta înțeleg „sindromul Mariei”)⁷³.

În termeni de *experiență*, faptul revine la a afirma că pot cunoaște ce este prietenia (Marta), dar asta nu înseamnă că am avut vreodată vreun prieten, sau pot cunoaște în mod perfect ce este curajul fără să fi fost vreodată curajos (tot Marta)⁷⁴. În continuarea lui Andrew Louth, e vorba de o înțelegere intuitivă a realității, iar înțelegerea platoniciană e intuitivă, nu discursivă; când mă trezesc, *particip* la cel trezit, nu, simplu, îl cunosc. Dacă, simplu, îl cunosc, știu ce e prietenia fără a fi avut vreun prieten, știu ce e curajul fără să fi fost nicidecum curajos. Exact chestiunea aceasta îi repugnă lui Anselm. Pe filieră augustiniană, Anselm moștenește o idee a grecilor : *diferența dintre viața activă și viața contemplativă* și faptul că viața contemplativă este superioară celeilalte. Tema apare la Părinți începând, mai ales, cu Origen : e vorba de contrastul dintre Marta și Maria, de o tensiune între Maria cea contemplativă (care îl caută pe Dumnezeu în el însuși, ca Anselm în *Proslogion*) și Marta cea activă (care îl caută pe Dumnezeu în vestigiile lui, ca Anselm în *Monologion*).

Cum comentează Augustin problema aceasta ? Spunând că două vieți poruncite și recomandate de Dumnezeu cunoaște Biserica :

- una în credință (Maria), alta în vedere (Marta);
- una în peregrinarea ei în timp (Marta), alta în sălășluirea ei în veșnicie (Maria);

72. Cf. Paul Vignaux, *op.cit.*, pp. 85, 94, 96. Adică argumentul are caracter teologic în *Proslogion* și devine probă filosofică în *Liber Apologeticus*. Pe de altă parte, are dreptate Adrian Miroiu când vorbește de „opțiunea anaxagoreică” în care vede „acea opțiune filosofică întemeiată pe speranța de a afla punctul arhimedian al relației dintre concept și lume în entitățile anselmiene”, după cum are și mai multă dreptate când vede în această opțiune ceva consistent și fertil (Adrian Miroiu, *Ce nu e existența*, Casa de Editură și Presă ȘANSA S.R.L., București, 1994, pp. 14-16, 227).

73. Cf. Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 16.

74. Există, fie și prin absurd, eticieni care știu totul despre prietenie, dar care nu au avut în viața lor un prieten așa cum îl „eticizează” în tratatele lor abstracte.

- una în osteneală (Marta), alta în odihnă (Maria) ;
- una pe cale (Marta), alta în patrie (Maria) ;
- una în lucrul fapturii (Maria), alta în negoțul vederii (Marta) ;
- una luptă cu dușmanul (Marta), alta domnește fără dușman (Maria) ;
- una e ajutată de ispite (Marta), alta se bucură fără ispite (Maria) ;
- una e acțiunea (Marta), alta e contemplația (Maria).

Diferența dintre contemplație și acțiune o aflăm la Augustin în *Tractatus in Johannem* :

- *acțiunea* : lucrează toată aici până la sfârșitul veacului, iar în veac își găsește sfârșitul ;
- *contemplația* : își amână plinătatea după sfârșitul acestui veac, dar în veacul viitor nu va avea sfârșit⁷⁵.

Limpede spus : acțiunea este desăvârșită *aici*, contemplația este desăvârșită *dincolo*, Marta iubește activ, Maria iubește contemplativ (Luca 10, 38-48 ; Ioan 12, 2-3)⁷⁶.

Anselm nu este un Socrate nebun, așa cum este Diogene (*Diogenes Socrates insipiens est*), fie și pentru că, din când în când, visa. În *Vita Anselmi* (P.L., t. CLVIII, col. 50-51), Eadmer sesizează, fără să numească, o asemănare între Anselm și Augustin. Tatăl lui Anselm nu s-a preocupat în mod deosebit de educația fiului (poate și pentru că așa-era moda timpului). Mama sa, Ermemberge, a fost prima educatoare a lui Anselm (așa cum a fost Monica pentru Augustin), și copilul apleacă în mod voluntar urechea lecțiilor materne. Copil fiind, într-o dimineață, Anselm crede a fi fost în cer (a visat) și a fi mâncat acolo pâinea lui Dumnezeu dimpreună cu Dumnezeu. Pentru Augustin visează Monica (vezi *Confesiuni*, III, 11). De altfel, Anselm este convins că nu a spus și nu a scris nimic care să nu fie de acord cu Părinții și în primul rând cu Augustin. Fapt e că Lanfrancus nu gustă *Monologion* ; e derutat de incursiunea hazardată a rațiunii în domeniul credinței. Anselm se ascunde îndărătul lui Augustin, așa cum demonstrează *Epistola* I, 68 ; când, în afara lui Lanfrancus, și alții vor avea

75. Despre ce înseamnă „veac”, vezi Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 1, Editura Scripta, București, 1993, pp. 45-46.

76. Vezi și o notabilă „Apocrifă secundă” în Marta Petru, *Teze neterminate*, Editura Cartea Românească, București, 1991, pp. 117-123. Tema apare la Constantin Noica : „Maria și Marta – Maria care stă la picioarele Mântuitorului, Marta care robotește prin casă, ursuză – sunt în fond fiul risipitor și fratele. Dar destinul fiului e să se piardă în acțiune, pe când al Mariei e să se piardă în contemplație... Oamenii se definesc după felul cum se pierd (Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 10). Un text aproape identic, cu excepția propoziției din urmă, apare într-un eseu publicat în presă, dar cu data și locul neidentificate. Eseul este intitulat „Fiul risipitor și fratele său” și e de aflat în Constantin Noica, *Eseuri de Duminică*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 26-28.

rezerve față cu *Monologion*, Anselm însuși va recomanda prudență în difuzarea și receptarea textului (*Epistola* I, 74). Se vede că Anselm însuși s-a temut. În *Monologion*, Anselm era prea mult Marta. I-a fost frică să nu fie, în *Proslogion*, prea puțin Maria. Cert e că Anselm nu e nici o Martă întreagă și nici o Marie pe jumătate. S-ar putea să fie aici un neajuns, dar, mai curând, s-ar putea să nu fie. Faptul că Anselm nu e nici Marta, nici Maria îl plasează în interval, și Anselm, vrem nu vrem, rămâne la jumătatea drumului dintre rugăciune și logică, rămâne între „deja” și „nu încă”, chiar dacă ne-am obișnuit să vedem în el pe Maria mai mult decât pe Marta⁷⁷.

Anton I. Adămuș

77. Textul lui Alexander Baumgarten e, din acest punct de vedere, salutar. El îmbină un triplu aspect: logic, filosofic și teologic și dacă, în ceea ce privește *partea*, Anselm a mai fost frecventat, în ultima vreme, la noi, chiar dacă parcimonios, *răspunderea întregului*, cel puțin până acum, revine lui Alexander Baumgarten. De aceea eu îl salut și îl invidiez, fără să-l văd cu ochi răi, oriunde s-ar afla.

Introducere

Cartea care urmează este interpretarea unei experiențe a spiritului realizate de Sfântul Anselm în încercarea lui de a oferi un argument rațional al existenței lui Dumnezeu, cu puțin înainte ca el să devină arhiepiscop de Canterbury, la sfârșitul secolului al XI-lea. Interpretarea noastră înseamnă așezarea într-o ordine relevantă a ceea ce ne oferă elementele argumentului și obscuritățile diverselor lui receptări. Deși înzestrată cu instrumentele istoricului filosofiei (datări, succesiuni, genealogii, cercetarea surselor filologice și doctrinale, stabilirea diversificării receptărilor ulterioare), cartea prezintă își are centrul de greutate doar în sesizarea sensului profund al unei experiențe pe care o comunică Sfântul Anselm în câteva tratate ale sale. La această „sesizare” se adaugă încercarea de a înțelege dacă șirul manierelor diverse în care a fost receptat argumentul anselmian este relevant pentru modul în care un segment important al istoriei filosofiei europene s-a dezvoltat și dacă dezvoltarea lui ne afectează într-un fel sau altul gândirea.

Teza principală pe care o susținem este că înțelegerea argumentului existenței lui Dumnezeu formulat de Sfântul Anselm depinde integral de conceptul de ierarhie a lumii, moștenit indirect de autor din neoplatonism, precum și că renunțarea în cultura europeană la acest concept a creat un destin neașteptat lecturii moderne a argumentului. Înțelegem prin conceptul de ierarhie a lumii reprezentarea universului sub forma unor realități ordonate pe distincții calitative, al căror regim este decis de poziția ocupată în această ordine și care se definesc prin participarea la realitățile superioare lor. Enunțul principiului ierarhiei se află în *Monologion*, 4, și poate fi considerat pentru Sfântul Anselm modul general de reprezentare a universului: *„dacă cineva cercetează naturile lucrurilor, fie că vrea sau nu, va simți că ele nu conțin în mod egal aceeași demnitate, ci unele dintre ele se deosebesc după grade de inegalitate. Cel care s-ar îndoi că, în natura sa, calul este mai nobil ca lemnul, iar omul mai presus de cal, acela fără îndoială că nu s-ar cuveni numit om”*.

Ne vom referi direct, în cele de mai jos, la un număr foarte mic de texte: tratatul *Monologion*, scris de Sfântul Anselm în 1076, tratatul *Proslogion*, redactat în 1078, când autorul lui împlinea 56 de ani, apoi întâmpinarea pe care o aduce călugărul Gaunilon din Marmoutiers celui de-al doilea tratat și *Liber Apologeticus*, textul redactat de Sfântul Anselm pentru respingerea argumentelor lui Gaunilon. De altfel, ultimele trei texte au fost întotdeauna editate împreună, așa cum au fost ele așezate în volumul 158 al seriei latine a *Patrologiei* abatelui J.P. Migne, în 1853.

În primul rând, va trebui să asumăm explicit sensul în care ne-am stabilit un interes de cunoaștere, propunând un mod particular în care ne asumăm interpretarea unui număr de evenimente ale istoriei filosofiei, pe care îl vom numi în cele ce urmează „paradigmă filosofică”. Acel interes de cunoaștere ne va putea orienta interpretarea, pentru a clarifica câteva trăsături ale gândirii Sfântului Anselm care îl desprind de sensul pe care textele lui le-au primit din exegeza modernilor și care îl apropie de experiența premodernă a gândirii într-o lume ordonată după grade de desăvârșire.

Suntem datori, în al doilea rând, să clasificăm direcțiile contemporane de analiză a argumentului anselmian. Stabilindu-le, vom înțelege dacă ele sunt sau nu tributare modului în care argumentul a fost receptat în modernitatea filosofică, fie că urmează direct această receptare, fie că se constituie într-o reacție adversă, dar la fel de tributară ei. Ar putea fi vorba, în principiu, de următoarele tipuri de lectură, pe care le vom schița în primul capitol al lucrării noastre:

- (a) pe de o parte, o lectură „logicistă”, în care semnificația argumentului să poată fi analizată exclusiv din perspectiva validității raționamentului anselmian, indiferent de presuposițiile metafizice puse în joc (ilustrată de A. Plantinga, G. Geréby, sau A. Miroiu);
- (b) pe de altă parte, o lectură cristalizată la nivelul experienței istorice a augustinismului și a neoplatonismului (ilustrată de Fr. Picavet sau Al. Koyré);
- (c) o lectură teologică, care dorește să facă din Anselm un reprezentant al apofatismului, pentru a-l elibera de „istoria metafizicii” (Karl Barth sau, din perspectivă diferită, Jean-Luc Marion), și,
- (d) în fine, o lectură care își propune să îl redea exclusiv istoriei ontologiei, interpretând obiectul argumentului ca fiind conceptul de ființă în general, și nu conceptul ființei supreme (Hegel sau C. Noica).

O observație importantă: prima lectură ia în considerare numai capitolele 2, 3 și 4 ale *Proslogion*-ului, unde apare efectiv argumentul, și, eventual, formulele de critică ale călugărului Gaunilon la adresa argumentului, împreună cu apărarea lui Anselm; a treia îl privește aproape exclusiv ca exeget al Scripturii, iar ultima îl pune în legătură cu textele fondatoare ale ontologiei (de exemplu, cu fragmentele filosofiei eleate); numai a doua interpretare ar putea fi, eventual, dispusă să își asume fiecare rând, fiecare indiciu al operei și al timpului Sfântului Anselm. Dacă vom putea argumenta relația de continuitate dintre receptarea actuală a argumentului anselmian și condiționările spiritului filosofiei moderne impuse acestui argument, atunci în fața cercetării noastre se pot ivi alte două interogații: mai întâi, de ce a înțeles modernitatea să modifice după propria ei măsură nuanțele textului anselmian? Iar în al doilea rând, care ar putea fi cheia de lectură prin care precauția noastră ar fi desprinsă la maximum de condiționarea noastră istorică în lectura textelor filosofului?

Răspunsul la această a doua întrebare ar putea fi verificat într-un alt pas al cercetării. Acest răspuns, rostit foarte simplu, ține în aparență de o observație a simțului comun: este mai firesc să citești textele unui autor al Evului Mediu timpuriu din perspectiva lecturilor sale decât așa cum l-au citit autori ca Sfântul Toma din Aquino, Duns Scotus sau Descartes și Leibniz, și cu atât mai mult decât din perspectiva criticii lui Kant. „Firescul” răspunsului nostru este aparent și cu totul intenționat: în spatele lui se află două teme a căror asumare va fi în mod necesar explicată. Pe de o parte, este vorba de schița unei metodologii a istoriei filosofiei construite în jurul conceptului de paradigmă filosofică, expusă la începutul acestei cărți, iar pe de altă parte, este vorba de efortul filologic de a stabili cât mai precis care sunt lecturile explicite și implicite (prin intermediul altor autori) ale Sfântului Anselm. Dacă putem răspunde la întrebarea „ce a citit Sfântul Anselm?”, vom putea cântări cu exactitate sensul în care este onest să aplicăm conceptul de paradigmă filosofică pe care îl vom propune ca metodă a cercetării.

Cu aceasta, firul interpretării noastre filosofice se poate apropia de o expunere analitică a instrumentelor conceptuale ale scrisului anselmian. Vom descompune în acest moment un număr de elemente ale textelor, sintagme, regii ale scriiturii (nu neapărat convenționale și retorice), pentru a le istorisi genealogia. Este esențial să reevaluăm, în plus față de cercetările lui Fr. Picavet și Al. Koyré, printr-o cercetare mai aplicată decât aceea întreprinsă de acești autori la începutul secolului

trecut, ce anume datorează Sfântul Anselm neoplatonismului, cunoscut de el cel mai adesea indirect. Dacă reconstrucțiile noastre istorice se vor dovedi întemeiate, atunci este posibil ca rezultatul acestei analize să schimbe radical semnificațiile formulelor filosofului, astfel încât, din această clipă, să poată fi înțelese manierele în care cele mai diverse tipuri de lectură a argumentului, enumerate în capitolul I al lucrării noastre, s-au înrădăcinat *motivată* în textul anselmian, în ciuda pluralității și a divergenței lor reale.

Dacă vom ajunge la o asemenea etapă care a clarificat instrumentele anselmiene, sursele lor, modul în care au fost înțelese și locul pe care îl ocupă Gaunilon în relația conceptuală pe care o întreține cu Descartes, cu Kant și cu Sfântul Anselm, vom relua argumentul anselmian din perspectiva tuturor celor gândite până acum: simultan cu interogația asupra validității lui formale, ne vom întreba dacă are vreo importanță renunțarea la tratatul *Monologion*, scris anterior *Proslogion*-ului, de vreme ce această renunțare a fost anunțată în prefața ultimului tratat, apoi dacă prezența călugărului Gaunilon în acest text, parcă destinală din perspectiva istoriei filosofiei, deschide sau nu textul spre un dialog cu modernitatea inedit și neactualizat istoric, precum și dacă intenția profundă a lui Anselm este *raționarea* sau *relatarea* unei experiențe. Mai ales, ne vom întreba dacă sesizarea sensului acestei experiențe poate însemna sau nu o răsturnare radicală a presupuzițiilor de la care plecase Sfântul Anselm însuși în scrierile sale, o răsturnare în care instrumentele, autorul, valoarea relatării sunt afectate în final de rezultatul obținut, pe măsura acestui rezultat.

În cele din urmă, ne vom strădui să lămurim care sunt presupuzițiile filosofice ale Sfântului Anselm și ce concept al subiectivității pune el în joc, de vreme ce replica lui Gaunilon reclamă, într-un pasaj faimos, concurența dintre evidența existenței eului gânditor și demonstrabilitatea existenței divine, în vreme ce Sfântul Anselm propune, în replica sa, existența unui eu contingent care asumă demonstrabilitatea unei ființe necesare. Este posibil ca meditația asupra acestei naturi subiective să ofere o parte lecturii argumentului în sensul în care a fost el construit de Sfântul Anselm.

Interpretarea pe care o propunem în această încercare nu este inocentă, asemeni unui exercițiu anistoric de virtuozitate în marginea unor texte oricum perimate și care nu ar mai spune nimănui nimic, nici despre problemele rațiunii contemporane, nici despre neliniștile teologiei actuale. Ea pune accentul pe două aspecte principale: pe conceptul

de „experiență a spiritului”, relatată de Sfântul Anselm (o experiență deopotrivă logică, afectivă, psihologică sau transcendentă), și pe modul în care Sfântul Anselm a fost afectat de modelul de gândire al neoplatonismului. Din acest punct de vedere, ne propunem să interpretăm o experiență de gândire asumată de acest personaj ilustru al premodernității filosofice, simultan cu o încercare de judecare din această perspectivă a marii turnuri a culturii europene care a afectat și lectura argumentului anselmian, anume trecerea de la premodernitate la modernitate, începută în istoria Europei la sfârșitul Evului Mediu și rămasă neîncheiată, cel puțin la periferia geografică a acestei culturi. Interesul nostru de lectură vizează această trecere, ca o formă de înțelegere istorică a modului în care s-a constituit sensul istoriei noastre culturale, cel puțin din perspectiva acestui splendid sediment al ei care este argumentul anselmian al existenței divine.

Meditația asupra acestei istorii a spiritului datorează totul mediului filosofic al Universității din Cluj. Cursurile profesorului Alin Nemeș, în anii 1992-1994, prefăcuseră argumentul anselmian într-un teren minat, plin de primejdii și splendori ale rațiunii, pentru studenții care l-au urmat în cursurile sale de ontologie. Aceste cursuri mi-au oferit motivația de a traduce în limba română, la editura *Biblioteca Apostrof* din Cluj, tratatele *Proslogion* (1996) și *Monologion* (1997), generos găzduite de distinsa profesoară Marta Petreu-Vartic. Ulterior, am elaborat această carte într-un curs susținut în cadrul programului de masterat în filosofie antică și medievală al aceleiași universități, în anul universitar 2001/2002, sub coordonarea profesorului Vasile Muscă. Studiul care încheie volumul a fost prezentat sub titlul *Les métamorphoses de la pensée néoplatonicienne chez Anselme de Cantorbéry*, în cadrul colocviului *Métamorphoses*, organizat de *Association des Médiévistes Anglicistes de l'Enseignement Supérieur* (AMAES), la Cluj, în 27 august 2002, și a fost publicat la Paris în anuarul asociației amintite, editat de Adrian Papahagi, față de care îmi exprim gratitudinea pentru permisiunea de a relua acest studiu în paginile de față, ca rezumat al volumului. Le sunt recunoscător lui Bogdan Tătaru-Cazaban pentru prietenia cu care a îndreptat și a conferit stil studiului amintit, profesorului Anton Adămuț pentru amabilitatea cu care a găzduit în colecția „Seminar. Filosofie” această cercetare, precum și Laurei Ilinescu, Simonei Vucu și lui Andrei Bereschi pentru lectura atentă și observațiile aduse manuscrisului.

Le mulțumesc tuturor celor amintiți pentru aristocrația spiritului în care m-au inițiat, încurajându-mă să urmez studiile anselmiene.

Capitolul I

Istoria filosofiei ca arheologie conceptuală. Tipuri de lectură a argumentului anselmian

1. Argumentul

Cariera ideii că rațiunea umană poate formula un argument al existenței divine a început în secolul al XI-lea, cu tratatul *Proslogion* al Sfântului Anselm, călugăr al mănăstirii normande de la Bec, în anul 1078. Călugăr benedictin de formație augustiniană, originar din Aosta, Sfântul Anselm l-a avut ca maestru pe Lanfrancus și a fost una dintre cele mai importante figuri intelectuale ale secolului al XI-lea. În 1060, a devenit călugăr al abației normande de la Bec, iar în 1063 a fost numit prior al mănăstirii unde era abate Herluin, succesorul lui Lanfrancus. În 1079, Sfântul Anselm a ajuns abatele conventului. Din 1093 și până la moartea lui, în 1109, a desfășurat o carieră politică de impunere a catolicismului în Anglia, ca arhiepiscop de Canterbury. Opera sa teologică și filosofică a fost redactată în cei 19 ani pe care i-a petrecut ca monah benedictin retras la Bec, unde a uimit mediul intelectual al secolului și a atras astfel asupra sa povara unei cariere politice dificile. A lăsat o operă redusă ca dimensiuni, compusă din câteva dialoguri, scrisori și un număr de scurte tratate care interesează în cea mai mare măsură istoria teologiei. Efortul lui Anselm de a dovedi existența divină și de a determina esența divinității a început cu tratatul *Monologion*, scris în 1076, și a fost reluat în *Proslogion*, care nu este o continuare a primului tratat, ci o rescriere a lui datorată unei schimbări de concepție ; ea pare să fi survenit în gândirea lui Anselm după încheierea tratatului *Monologion* și este relatată în „Introducerea” la *Proslogion*. Efortul nostru de interpretare se concentrează asupra valorii argumentului existenței divine, asupra modului în care istoria culturală europeană a

înțeles să îl recepteze, precum și asupra modului în care noi putem învăța ceva despre formele acestei culturi urmărind receptarea amintită. Din aceste trei motive, nu ne vom interesa decât indirect și doar pe parcursul cercetării noastre de problemele care ar putea sta în sarcina firească a unei monografii dedicate personalității Sfântului Anselm¹.

Enunțul argumentului existenței divine se află în capitolele 2-4 ale *Proslogion*-ului. La prima vedere, el pare a putea fi judecat în afara contextului întregului tratat, tot așa cum, grație stilului lipsit de referințe al Sfântului Anselm, întreg tratatul și, poate, o parte esențială a operei sale par a putea fi gândite autonom, în afara unei tradiții sau, cel puțin, a unei formații de lectură determinate a autorului lor. La capitolele menționate ale tratatului a răspuns călugărul Gaunilon într-un *Liber pro insipiente (Tratat scris în locul nesocotitului)*, unde el a formulat o serie de obiecții la adresa întregului raționament al lui Anselm, iar Anselm i-a răspuns în *Liber Apologeticus (Cartea Apologetică)* în care clarifică o parte din intențiile raționamentului său. La acest „dosar” s-au adăugat, în următoarele generații intelectuale ale Evului Mediu, între alte intervenții poate mai puțin semnificative, o reluare a argumentului la Sfântul Bonaventura² și câte o critică a lui la Sfântul Toma din Aquino³, la Duns Scotus⁴ și la William Ockham⁵, dar și o reinterpretare a lui la Cusanus⁶. Modernitatea filosofică a dezvoltat (probabil din interese de cunoaștere total deosebite de cele medievale, așa cum vom încerca să demonstrăm în următorul capitol) reluări sau obiecții la acest argument. Fără să cunoască propriu-zis textul anselmian, Descartes⁷ a reformulat argumentul

1. Pentru aceasta, se poate vedea, de exemplu, Southern, R.W., *Saint Anselm, A portrait in a landscape*, Cambridge University Press, New York, 1990, sau G. Colombo, *Inviato al pensiero di Sant'Anselmo*, ed. Mursia, Milano, 1990, dar și tabelul cronologic și lista operelor din Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

2. Cf. S. Bonaventurae, *In librum Sententiarum*, I, D. 3, art. 1-3.

3. Cf. S. Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, art. 2.

4. Cf. Duns Scotus, *Tractatus de primo principio*, hrsg. und übersetzt von Wolfgang Kluxen, 1974, Darmstadt.

5. Cf. W. Ockham, *Quodlibeta*, I.1, II.1, III.1, IV.1-2, VII.11-18, pentru critica pe care o formulează Ockham la adresa argumentației scotiste.

6. Cf. N. Cusanus, *Texte I. Predigten I.*, ed. Hoffmann – Klibansky, SB der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1928/9, apud Hans Blumenber, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, 1999, Frankfurt, pp. 565-566.

7. Pentru Descartes, vom utiliza în cele de mai jos argumentele din *Meditația a III-a* și din *Meditația a V-a*, din Descartes, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, cu un „Cuvânt înainte” al traducătorului, Editura Crater, f.a.

în *Meditațiile metafizice*, iar Leibniz⁸ a afirmat în câteva cazuri că argumentele carteziene provin de la Sfântul Anselm sau cel puțin dintr-un mediu scolastic revolut. Immanuel Kant a criticat argumentul aparent definitiv și i-a conferit un nume : considerând că el reprezintă încercarea rațiunii de a trece de la conceptul a ceva la realitatea aceluiasi obiect, Kant l-a denumit „argument ontologic”⁹. La rândul său, Hegel i-a oferit o interpretare care a integrat argumentul în tratatul său de ontologie¹⁰. Acesta este, în linii foarte generale, ansamblul de „autori clasici” pentru abordarea argumentului, la care s-a raportat exegeza secolului XX, căreia i-am oferit o clasificare în *Introducere*, pe care o vom prezenta într-o formulă mai determinată în cele ce urmează și din care ne vom strădui să deconstruim o parte spre sfârșitul studiului nostru. Înainte de acest demers, să redăm formula argumentului propriu-zis din capitolul 2 al *Proslogion*-ului, așa cum a fost el supus interpretării¹¹ :

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : non est Deus ? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecongitat quae factururus est, habet quidem in intellectu ; sed nondum esse intelligit quod nondum

Prin urmare, Doamne care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci spuse-n inima sa nesocotitul : nu este Dumnezeu ? E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. Căci una este ca un lucru să fie în minte, și alta faptul de a înțelege că lucrul este. Atunci când

8. Cf. G.W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, IV, 10, traducere de Al Boboc, în curs de apariție la Editura Grinta, București, 2003.
9. Cf. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, București, 1998, p. 456.
10. Cf. G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei R.S.R., București, 1966, pp. 63-72.
11. Toate traducerile din operele lui Anselm aparțin volumelor în limba română citate în primul paragraf al bibliografiei.

fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

pictorul gândește dinainte ceea ce urmează să facă, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea și în minte, dar va și înțelege că lucrarea sa există. Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înțelege, iar ceea ce este înțeles se află în intelect. Și e sigur că acela decât care nu-i cu puțință a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt. Așadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare este doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, și în intelect, și în fapt.

Densitatea logică a textului, dublată de o densitate a surselor lui istorice devenite invizibile pentru mulți dintre urmașii Sfântului Anselm, au făcut din aceste câteva rânduri un text deosebit de dificil al istoriei filosofiei, căruia schimbările succesive ale paradigmatelor de gândire nu au făcut decât să îi sporească neclaritățile. Am putea să ne întrebăm, în fond: ce semnificație are distincția dintre esența și existența lui Dumnezeu enunțată la începutul capitolului? Sau de ce Sfântul Anselm are în vedere o expresie cum este *id quo maius cogitari nequit*? Se referă ea la un conținut pozitiv sau la unul negativ? Ce înseamnă „a avea în minte” și ce deosebire este între sensul acestei expresii și faptul de „a înțelege”? Apoi, de ce autorul i se adresează celui a cărui existență vrea să o demonstreze? Oare este retorică adresarea, sau este retorică valoarea demonstrației, sau trebuie să asumăm acest paradox pentru a înțelege sensul textului? Pe urmă, cine este „nesocotitul” și de ce nu am tradus termenul latin de *insipiens* cu *smintitul*, așa cum ar fi recomandat sensul pasajului biblic citat? În plus, raționamentul este

valid din punctul de vedere al logicii formale? Oare expresia *id quo maius cogitari nequit* se referă la orice obiecte posibile, de exemplu o sută de taleri sau o insulă pierdută în ocean, ori are în vedere un singur obiect? Dacă vom stabili că Sfântul Anselm a optat pentru ultima variantă, în numele cărui criteriu a optat el? În fine, ce înseamnă comparativul *maius* din enunțul argumentului? Sau, pentru a trece la întrebări mai angajate în bibliografia argumentului: este existența considerată unul dintre predicatele enunțate despre ființa divină? Ce natură are experiența: este demonstrativă, este mistică, este critică (în sens kantian), sau are o altă natură? Să ne limităm deocamdată la a reține aceste nedumeriri și să notăm faptul că argumentul a fost interpretat în secolul XX în patru direcții principale, pe care le vom folosi ca repere în analizele noastre de mai jos.

2. Patru direcții de interpretare

Ne-am referit mai sus la o lectură a argumentului anselmian care ia în discuție exclusiv valoarea formală a argumentului (numind-o lectură „logicistă”), la una care a avut în vedere nivelul experienței istorice a augustinismului și a neoplatonismului, la o lectură „teologică” și la alta care a speculat argumentul din perspectiva istoriei ontologiei. Deși vom reveni la fiecare dintre acestea numai acolo unde interpretarea noastră o pretinde, să le schișăm pe scurt.

a. Lectura „logicistă” a impus deja nume importante în analiza argumentului anselmian: de la Alvin Plantinga la Geréby György sau Adrian Miroiu. Credem că există trei presupozii fundamentale ale acestei lecturi: pe de o parte, este vorba de faptul că argumentul anselmian al existenței divine este important în măsura în care are o validitate logică, în al doilea rând, de faptul că logica din perspectiva căreia este analizat argumentul are valoarea unei *logica perennis*, a unei logici necondiționate de nici un caz istoric, iar în al treilea rând, de faptul că citarea „părții formale” a tratatului (adică a capitolelor 2-4 ale *Proslogion*-ului, împreună cu întâmpinările lui Gaunilon și cu răspunsul lui Anselm) este suficientă pentru înțelegerea sensului argumentului.

În privința primei presupozii, tema cărții noastre întreține cu ea o relație de contradicție: nu numai că validitatea raționamentului nu este cel mai important lucru, ci îndrăznim să credem că, valid sau invalid,

acesta poate fi gândit și valorizat de istoricul filosofiei în funcție de efectele pe care le-a avut asupra celui care l-a scris și a celor care l-au citit. În privința celei de-a doua presupozitii, este, într-adevăr, o întrebare pentru noi (una care depășește fără îndoială limitele acestei cărți și care ne plasează în mijlocul unei dificultăți reale pentru experiența gândirii) dacă există o condiționare ontologică a logicii și, implicit, o condiționare istorică a ei. Bineînțeles, nu ne putem abandona credinței naive conform căreia același raționament ar fi valid sau nu pentru mentalități și epoci diferite, dar putem în mod legitim să ne întrebăm dacă faptul că logica însăși are o istorie (diferită de ideea unui simplu progres al descoperirilor ei) depinde de modelele ontologice dominante ale istoriei gândirii. Dacă răspunsul la această întrebare ar fi afirmativ, atunci s-ar impune o reanalizare a argumentului anselmian din perspectiva modelului său ontologic. Ceea ce nu înseamnă că valoarea logicii formale ar fi aici pusă în discuție, ci că angajăm o interogație legată de tipul de raționalitate folosit de Anselm. De exemplu, dacă este corect să admitem că discursul lui Anselm funcționează în interiorul unui sistem al ierarhiei lumii în care există obiecte singulare, obiecte universale și un singur obiect transcendent, dacă tot corect este să spunem că un asemenea tip de univers s-a născut și a supraviețuit în formule foarte variate începând cu Platon, atunci trebuie să ne reamintim că raționalitatea platoniciană își fixa drept obiect definitiv universalul, pentru ca Aristotel să critice această situație în filosofia sa practică, reclamând un tip de raționalitate aparte pentru obiectele singulare. De ce nu ar fi atunci la fel de corect să reclamăm și noi un tip de raționalitate nou (eventual, parafrazându-l pe Anselm, o *ratio fidei*) pentru obiectul unic aflat „deasupra” universalului? Într-o asemenea logică, acestuia din urmă nu i s-ar potrivi nici raționalitatea particulară, nici raționalitatea universală, ci un mod în care rațiunea este afectată în natura operațiilor ei de tipul de obiect pe care îl asumă. În fine, cât privește a treia presupozitie, ea ni se pare că desparte definitiv lectura oricărui istoric al filosofiei de acest tip de interpretare, în sensul că, așa cum vom încerca să argumentăm în capitolul al III-lea, termenii folosiți de Sfântul Anselm în cuprinsul fragmentului citat au sensuri care depind integral de restul operei sale și care dau naștere la echivocitate în urma decupajului.

Autorii pe care i-am numit mai sus și la care vom reveni, parțial, în capitolul al V-lea al cercetării noastre, au propus diferite moduri de formalizare a argumentării lui Anselm. De exemplu, Alvin Plantinga a propus o formalizare validă a raționamentului în contextul logicii modale,

referindu-se la lumile posibile în care argumentul este valid¹². La rândul lui, Geréby György a susținut corectitudinea formală a raționamentului lui Anselm, care este însă suficient de larg pentru ca, în dialogul cu călugărul Gaunilon, să dea naștere unui ciclu metalogic infinit, de natură să facă raționamentul de neîncheiat¹³.

Granița care desparte această lectură de un demers al istoricului filosofiei nu este fermă. Logicianul și istoricul filosofiei ar trebui să se întâlnească în răspunsul la întrebarea: oare structura formală a raționamentului anselmian întreține vreo relație specială cu restul textelor anselmiene? În schimb, lectura logicistă are un teren propriu, care nu interesează istoria filosofiei. El constă în răspunsul la întrebarea dacă argumentul se poate reconstrui într-o eventuală formulă corectă, în sensul în care există un context logic grație căruia conceptul unei esențe să poată exprima existența acelei esențe. O asemenea întrebare nu se regăsește în intenția demersului nostru, în vreme ce prima întrebare este spațiul nostru de întâlnire cu acest tip de lectură.

b. În 1923, Alexandre Koyré a publicat o excelentă analiză a conceptului divinității în filosofia Sfântului Anselm¹⁴, unde a susținut apropierea de neoplatonism a atributelor divinității, argumentând prezența acestei surse prin influența textelor augustinene asupra gândirii anselmiene. O asemenea idee, reluată de altfel după Fr. Picavet¹⁵, este incontestabilă și are un preț imens pentru întreaga reconstrucție istorică a argumentului din *Proslogion*. Totuși, demersul lui Koyré se rezumă la un număr de observații generale care nu interoghează sursele *filologice* ale argumentației Sfântului Anselm, ci reclamă asemănarea cu neoplatonismul în numele unor atribute divine cum sunt bunătatea, omnisciența, transcendența absolută sau providența, care construiesc în *Monologion* conceptul divinității. Este ușor de observat că aceste concepte sunt suficient de generale pentru a putea fi folosite doar într-o discuție a modului în care teologia creștină însăși s-a constituit în relație cu

12. Cf. Alvin Plantinga, *Natura necesității*, traducere de C. Grecu, Editura Trei, Timișoara, 1998, p. 322.

13. Cf. György Geréby, „Amit Anselm és Gaunilo mondtak egymásnak”, în *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, pp. 651-663.

14. Cf. Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, ed. J. Vrin, Paris, 1923.

15. Cf. Fr. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905.

neoplatonismul, și nu neapărat pentru a contura pe unul dintre autorii ei din Evul Mediu timpuriu. În plus, teza lui Koyré nu se referă la surse detectabile în Antichitatea târzie ale *argumentației* efective a tratatului, ci are în vedere exclusiv conceptul de Dumnezeu, așa cum apare el atât în *Monologion*, cât și în *Proslogion*, fără să țină cont de radicalitatea schimbărilor de opinie care au loc în conștiința Sfântului Anselm în perioada intermediară redactării celor două texte, narată la începutul *Proslogion*-ului. Totuși, această linie de interpretare, inițiată de Al. Koyré și urmată de Étienne Gilson¹⁶ sau J. Moreau¹⁷, ni se pare cea mai profitabilă din punctul de vedere al intenției cercetării noastre: examinând modul în care lectura textelor Sfântului Anselm a avut un efect asupra modernilor sau modul în care lectura neoplatonicienilor, prin intermediul Sfântului Augustin sau al lui Boethius, a avut un efect asupra Sfântului Anselm, ne apropiem cât se poate de mult de intenția originală, dar împlinită doar parțial, a lui Al. Koyré.

c. În celebra sa lucrare dedicată argumentului anselmian, Karl Barth¹⁸ pledează împotriva lecturii logiciste și a exagerării influențelor pe care le-au exercitat doctrinele Antichității târzii asupra operei Sfântului Anselm. Pentru el, argumentul are o valoare pur negativă și ține, în consecință, de o teologie negativă¹⁹, în care Sfântul Anselm ar arăta posibilitatea teologiei prin afirmarea idealului „creдинței care caută înțelegerea – *fides quaerens intellectum*”. Avantajele unei asemenea lecturi a argumentului țin în primul rând de faptul că iau în considerare întreg textul lui Anselm, iar în al doilea rând de faptul că nu fac ca interpretarea să depindă de coerența formală a argumentării. Dar Karl Barth nici nu ezită, într-o scurtă pledoarie *pro domo*, să compare idealul resuscitării valorii lui *fides* la Sfântul Anselm cu un gest al lui Melanchton de subordonare a rațiunii față de credință²⁰. Din acest motiv, limitarea valorizării surselor Sfântului Anselm la exegeza biblică și desconsiderarea surselor sale neoplatoniciene provoacă un efect clar

16. Cf. Étienne Gilson, „Sens et nature de l'argument de Saint Anselme”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1934, pp. 5-51.

17. Cf. J. Moreau, *Pour ou contre l'insensé ? Essai sur la preuve anselmienne*, ed. J. Vrin, Paris, 1967.

18. K. Barth, *S. Anselme – fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, trad. de Jean Corrèze, ed. Labor et Fides, Geneva, 1985.

19. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 66.

20. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 32.

determinat al lecturii lui Karl Barth : urmându-l, am pierde din vedere faptul că lectura modernă a argumentului este afectată de seismul prin care a trecut lumea creștină în finalul Evului Mediu și care a însemnat nașterea modernității prin renunțarea la modelul ierarhiei lumii, inițiat în neoplatonismul Antichității târzii și conservat atent de teologia latină medievală, inclusiv de teologia Sfântului Anselm. Dacă am adopta lectura lui Karl Barth, nu am putea niciodată înțelege modul straniu în care argumentul anselmian a fost reinterpretat în modernitatea filosofică, deoarece ar trebui să renunțăm la tot ce îl leagă pe Anselm de modelul lumii premoderne și necreștine, prefăcându-l într-un precursor al conceptului credinței reformiste.

Un alt tip de lectură „teologică” a fost impus de Jean-Luc Marion²¹. Într-un excelent demers din *Questions cartésiennes*, asupra căruia vom mai reveni, autorul pledează pentru excluderea argumentului numit de Kant „ontologic” din istoria propriu-zisă a ontologiei, demonstrând atât faptul că argumentul anselmian nu pornește de la un concept al esenței divine spre a pretinde că demonstrează de aici existența lui (fiindcă Dumnezeu este transcendent gândirii, pentru Sfântul Anselm), cât și faptul că autorul argumentului nu interpretează ființa divină drept ființa în general. Argumentând aceste două teze, Jean-Luc Marion arată că Sfântul Anselm nu aparține istoriei ce interpretează ființa drept un concept accesibil intelectului și confundabil cu ființa însăși, iar pentru că această idee ar fi dus, în opinia sa, la nașterea tezei „morții lui Dumnezeu”, înseamnă că Sfântul Anselm nu este inclus în această tradiție ca una dintre eventualele ei rădăcini. Programul interpretării argumentului anselmian din perspectiva tezei „morții lui Dumnezeu” a fost lansat cu un an înaintea apariției studiului lui Marion de către Paul Ricœur, fără a preciza propriu-zis care este poziția argumentului anselmian în raport cu această teză²². Deși poziția anselmiană nu a devenit clară în această istorie prin simpla ei situare, ideea de a gândi hermeneutic constituirea sensului istoric al argumentului, cel puțin pe intervale istorice mai scurte, este salutară. Dăr, argumentându-și poziția, J.-L. Marion simte nevoia să „asigure” poziția Sfântului Anselm în spațiul teologiei negative, pentru ca, în textul anselmian, transcendența

21. Cf. Jean-Luc Marion, „L'argument relève-t-il de l'ontologie?”, în *Questions cartésiennes*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 221-259.

22. Cf. P. Ricœur, „*Fides quaerens intellectum* – antécédents bibliques ?” (1990), în *Essais d'hérmeneutique biblique*, ed. Seuil, Paris, 1993, pp. 327-353.

absolută a Creatorului să nu pară niciodată că ar avea totuși conotația conceptului. În acest scop, Marion nu ezită să îl apropie pe Sfântul Anselm de scrierile areopagitice²³. În ciuda caracterului întemeiat și rezonabil al separării Sfântului Anselm de tradiția carteziană, interpretarea argumentului exclusiv prin prisma teologiei negative suferă de un serios neajuns: ea nu dă seama de caracterul conceptual, de pretenția de corectitudine formală a raționamentului (indiferent de tipul de logică angajat în discurs), de dialogul conceptual cu Gaunilon despre existența divinității, în fine, despre statutul însuși al *rațiunii* inspirate de credință. Din aceste motive, ne vom păstra o distanță față de includerea necritică a Sfântului Anselm în teologia negativă.

d. A patra tradiție de interpretare pornește de la Hegel și de la ideea că argumentul Sfântului Anselm ar avea ca obiect, de fapt, conceptul ființei, și nu doar conceptul particular al ființei divine. Hegel îl elogiază pe Sfântul Anselm pentru faptul de a fi atins însăși ideea unității dintre gândire și ființă, depășind nivelul unei speculații în domeniul teologiei raționale²⁴. Deși vom începe capitoul următor cu analiza acestei interpretări hegeliene, să remarcăm acum doar că ideea a fost reluată de Constantin Noica în tratatul său de ontologie²⁵. Și pentru Noica, argumentul depășește pragul unei teologii raționale, fără a se reduce totuși la o simplă dezvoltare a intuiției eleate, așa cum cerea Hegel. El ar putea fi interpretat într-o a treia variantă, sugerată doar în câteva rânduri de autorul *Devenirii întru ființă*: în această variantă, nici teologală, nici eleată, argumentul „nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă”²⁶. Ideea ni se pare salutară din perspectiva modului în care Noica semnifică relația dintre structura formală a argumentului și

23. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 254. De fapt, ideea interpretării filosofiei lui Anselm din perspectiva teologiei negative pare să fi fost lansată de Paul Evdokimov, în „L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme”, *Spicilegium Beccense*, I.

24. Cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 265-271.

25. Cf. C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 160-165. O lectură care adoptă poziția lui Hegel, exprimând-o fără precizarea raporturilor cu alte lecturi posibile, a realizat în cultura română și Gh. Vlăduțescu, în *Comentariu la o critică a argumentului ontologic*, în volumul *Immanuel Kant - 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure. Studii*, Editura Academiei, București, 1982, pp. 172-179.

26. Cf. C. Noica, *op.cit.*, p. 163.

obiectul său : structura formală este doar receptivă a obiectului, fără a fi producătoarea lui efectivă. Dacă între interpretarea lui Hegel și cea a lui Marion există o contradicție insurmontabilă, între ideea lui Noica și analiza lui Marion se instaurează o ambiguitate fertilă, care ne trimite propriu-zis la textul și la Dumnezeu Sfântului Anselm.

3. Conceptul de paradigmă filosofică

Vom reveni la descripția acestor poziții numai în clipele în care analiza pe care o vom dezvolta o va pretinde explicit. Trebuie să sesizăm, în schimb, nuanța de divergență dublă a tuturor acestor angajamente de interpretare. Pe de o parte, ele se deosebesc reciproc prin „verdictul” pe care nu se sfiesc să îl pronunțe : pentru cele mai multe, argumentul este fie valid, fie eronat, dar majoritatea interpretărilor menționate se preocupă de stabilirea gradului de validitate al argumentului. Pe de altă parte, ele se deosebesc prin intenția de cunoaștere diferită : unele mizează pe structura formală a argumentului, altele pe înrudirile cu filosofia Antichității târzii, iar altele pe modul în care autenticitatea unui mesaj evanghelic transpare din lectura textului. În ceea ce ne privește, vom propune o cheie de lectură a exegezei pornind de la presupuzițiile următoare : 1) diferențele la nivelul obiectivelor și intereselor de cunoaștere nu îngăduie stabilirea unui caracter concurențial al teoriilor (în sensul că adevărul nu se atribuie unui singur interpret, astfel încât ceilalți să plutească în „eroare”), ele fiind relevante într-un alt sens, pe care îl vom enunța mai jos ; 2) majoritatea acestor formule de interpretare a argumentului anselmian sunt profund marcate de ceea ce vom numi mai jos „modernitate” ; 3) diversitatea interpretărilor nu demonstrează ambiguitatea textului anselmian, ci modul în care filosofia Evului Mediu târziu și gândirea modernă au înlocuit presupuzițiile universului anselmian și au schimbat semnificațiile termenilor lui. (Este foarte adevărat totuși, așa cum vom încerca să argumentăm în capitoul al V-lea al cercetării noastre, că istoria schimbărilor de sens a început cu primul oponent al Sfântului Anselm, călugărul Gaunilon.)

Pentru a ne putea apropia de un mod de abordare a textului despre care credem că este întemeiat, vom încerca să organizăm mai jos diferitele tendințe de exegeză ale argumentului sub incidența conceptului de *paradigmă filosofică*. Definim paradigma filosofică drept un grup de enunțuri aflat într-un text de autoritate și celebru în istoria filosofiei,

care a născut tradiții de interpretare diverse. Există patru particularități ale conceptului pe care îl propunem: o paradigmă are un caracter relativ, are un caracter accidental, poate fi contradictorie și nu este necesar să aibă un sens „în sine”. Caracterul *relativ* se referă la faptul că enunțurile sunt paradigmatiche numai în raport cu comentatorul lor (care face din ele principii asumate), iar nu în sine (dacă ele ar fi paradigmatiche în sine, atunci întreaga istorie a filosofiei ar deveni o paradigmă unică și, prin definiție, nimeni nu ar putea să se distanțeze de enunțurile ei originare și să mediteze asupra lor, ci ele ar funcționa ca niște transcendentalii ale condiționării noastre culturale). Caracterul *accidental* al paradigmei se referă la faptul că asumarea unei paradigme poate fi condiționată de formația culturală, dar ea nu se impune cu necesitate, ci reflecția critică îi poate oricând desființa premisele (dacă nu ar fi așa, atunci istoria filosofiei nu ar mai fi o disciplină, ci un discurs obscur și emoționant despre marile spirite creatoare de paradigme și despre comentatorii care niciodată nu le înțeleg în chip mulțumitor). În al treilea rând, *posibilitatea contradicției* interne a unei paradigme este cheia prin care putem accepta diversitatea comentatorilor, calificând intervenția lor drept creatoare a unei experiențe de gândire importante ca atare (în felul acesta, limităm mitul clasificării comentatorilor în unii care „au înțeles” și alții care „nu au înțeles”). În fine, în al patrulea²⁷ rând, o paradigmă filosofică nu trebuie să conțină un sens originar și dezvăluit unui număr de inițiați, ci sensul ei se constituie prin coerențele probabile și multiple pe care paradigma le oferă. La limită, tocmai locul neînțelegerii este producător de sens.

Conceptul pe care l-am propus are însă două restricții. Mai întâi, el nu este universal aplicabil, ci este adecvat modelelor de gândire care acceptă argumentul autorității ca mijloc de raționare, fiindcă admirația față de autoritate înseamnă asumarea unor presupoziii filosofice împreună cu credința fermă în coerența lor. De exemplu, nimeni nu se gândește să considere drept o paradigmă filosofică *Prolegomenele* kantiene sau *Regulile* lui Descartes. Ele sunt texte suficient de clare pentru ca un dascăl conștiincios să fie capabil să le expună onest și corect. În al doilea rând, conceptul pe care l-am propus nu revine la ideea că un grup de enunțuri paradigmatiche poate fi interpretat în moduri infinite, ci

27. Primele trei trăsături ale paradigmei filosofice le-am urmărit în *Principiul cerului*, Editura Dacia, Cluj, 2002, pp. 22-23, pentru ca ultima și limitele paradigmei să reprezinte o încercare de progres în determinarea acestui concept.

la pretenția, mult mai modestă, că un text original poate primi sensuri diverse în funcție de ambiguitățile lui, de modul în care l-a transmis istoria sau de interesele de cunoaștere diferite, în limitele minime ale coerenței posibile.

Funcționarea paradigmelor în secolele care au urmat redactării lor ne probează însă faptul că anumite texte ale istoriei filosofiei au avut valoarea unor paradigme filosofice. De exemplu, tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel a dat naștere unor coerențe de interpretare atât de diferite, dar permise de neclaritățile textului, încât nici nu are rost să privilegiem vreun comentator față de ceilalți pentru „adevărul” spuselor sale, nici nu ne interesează care a fost eventuala intenție a lui Aristotel însuși, dacă vrem să regândim cariera pe care a făcut-o acest tratat în Evul Mediu arab și latin. Aceeași funcție au avut-o și alte texte, de exemplu *Isagoga* lui Porfir în disputa medievală asupra universalilor, *Tratatele teologice* ale lui Boethius în controversele legate de vocabularul ontologiei medievale sau o parte a *Enneadelor* plotiniene în constituirea filosofiei Sfântului Augustin și, ceea ce ne interesează mai ales, în constituirea augustinismului medieval. În cele ce urmează, vom propune includerea în această listă a „textelor paradigmatică” și a capitolelor 2-4 din *Proslogion*-ul Sfântului Anselm, atât în sensul în care textul are niște surse paradigmatică în texte anterioare lui, cât și în sensul că el se constituie ca sursă paradigmatică a unor texte posterioare, fără a exista neapărat o continuitate a sensului de la sursele la efectele lui. Consecințele acestei incluziuni vor fi următoarele: analiza comentariilor moderne asupra argumentului anselmian primește un sens relevant mai degrabă pentru destinul modernității, pe când sensul textului Sfântului Anselm poate fi gândit drept o variantă de interpretare a altor texte paradigmatică, care funcționează evident sau subteran în textul său, mult anterioare secolului în care a trăit Sfântul Anselm.

Dintre cele patru trăsături pe care le-am propus pentru determinarea unei paradigme, cea de-a patra ni se pare cea mai importantă, deoarece absența ei ar face ca întregul nostru demers să fie absurd. Am spus că absența unui sens original al paradigmei (sau, la limită, indiferența lui în raport cu interpretul) este corelativă faptului că interpretarea este condiționată istoric. Ceea ce propunem, numai pentru cazul particular și destul de restrâns ca număr de exemple posibile, este mai mult decât acest principiu al condiționării istorice, și anume faptul că sensul interpretării în cazul unei paradigme filosofice se constituie din perspectiva *efectelor* pe care ea le are asupra experienței gândirii comentatorului.

De exemplu, pentru Descartes, formularea a două argumente ale existenței divine (*Meditația a III-a* și *Meditația a V-a*) au drept sens faptul că el obține, în primul text, un concept al transformării ființei divine din obiect al discursului în autor al subiectului care formulează discursul și, în al doilea text, o deplasare a conceptului de ființă necesară de la Dumnezeu la subiectul cugetător. Deoarece primul text are rădăcini reperabile în Evul Mediu latin (cum vom vedea în capitolul următor), dar nu și o urmare în modernitate, el nici nu este interesant din punctul de vedere al destinului modernității. Dimpotrivă, întrucât ocazionează indirect discuția lui Kant privind calitatea de predicat a existenței, celălalt devine interesant pentru modernitate din perspectiva efectului pe care îl are asupra lui Kant.

Acest ultim criteriu este, poate, singurul care oferă legitimitatea și locul teoretic al analizei noastre, în măsura în care ne-am propus să alăturăm unei analize a argumentului ca text paradigmatic o reflecție asupra modernității.

4. Modernitate și premodernitate

Am expus mai sus limitele *formale* ale intenției noastre. *Conținutul* ei ni se pare în aceeași măsură determinat, el vizând un episod al culturii europene care a început o dată cu crizele universitare pariziene de la sfârșitul secolului al XIII-lea²⁸ și care a prins contur în secolele următoare, fără a se fi încheiat nici brusc, nici într-o uniformitate a disciplinelor cunoașterii, nici într-o uniformitate socială sau geografică. Ne referim la trecerea de la premodernitate la modernitate. Există un număr de evenimente care au marcat în bună parte o asemenea trecere și un număr de trăsături divergente ale premodernității și ale modernității. (De fapt, trebuie precizat că folosim termenul de premodernitate filosofică referindu-ne la o anumită unitate a gândirii antice, mai ales platonico-aristotelice, și a celei medievale în numele unor trăsături comune și esențiale, cum sunt sistemul ierarhic al lumii, transcendența absolută a Creatorului, lipsa unui caracter privilegiat al subiectului gânditor etc.)

Evenimentele importante pe care le avem în vedere trebuie să înceapă cu edictul de cenzură a 219 propoziții formulat de episcopul Etienne

28. Pentru o bună introducere în problematica acestor conflicte, cf. Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997.

Tempier²⁹ al Parisului pe 7 martie 1277, în care ideea centrală era eliminarea din conceperea universului a diferitelor forme de intermediaritate pe care gândirea latină le moștenise din neoplatonism și care afectau doctrina liberului arbitru al persoanei și supoziția raporturilor nemediate ale Creatorului cu creatura sa inteligentă. Această mișcare de cenzură, având ca protagoniști o serie de franciscani, a condus la slăbirea poziției teoretice conform căreia universalul avea o realitate autonomă (absența intermediarilor diminuă firesc „locul” ontologic al universalului), astfel încât cenzura din 1277 ar putea avea o legătură directă cu geneza nominalismului secolului următor. Un alt eveniment, mai puțin precis databil, este realizarea revoluției cosmologice, începută de Copernic și Galilei și definitivată de Newton, care a produs trecerea pe care Al. Koyré a numit-o prin titlul celebrei sale cărți *De la lumea închisă la universul infinit*. Un alt eveniment este apariția Reformei, care nu făcea decât să continue eliminarea intermediarilor inițiată de edictul lui Tempier, prin discreditarea ierarhiilor stricte și instituționale ale Bisericii și prin revenirea la principiul hermeneuticii *sola textus*. Al patrulea eveniment esențial pe care am dori să îl invocăm este geneza idealului baconian al științei care produce noutatea și folosește drept subiect al achiziției cunoașterii experimentarea evenimentului singular.

Nu este aici locul convenit să desfășurăm o analiză a evenimentelor care au condus la geneza modernității. Am invocat aceste patru evenimente fiindcă ni se par coerente reciproc și pentru că ele conferă modernității o serie de trăsături ce ne sprijină în încercarea noastră de a accede atât la un sens al textului anselmian care a fost construit ca efect al presupunțiilor paradigmaticale ale premodernității anterioare lui, cât și la o înțelegere a modurilor de interpretare a argumentului anselmian ale modernității din perspectiva trăsăturilor acestei modernități. În consecință, ne vom mărgini să desprindem câteva trăsături marcante ale modernității din perspectiva acestor evenimente. Mai întâi, ne putem referi la conceperea unui univers infinit și omogen, spre deosebire de premodernitatea care, de la Platon până la Galilei, a conceput universul într-o ordine ierarhică, după distincții calitative și cu o poziție fixă și inferioară a naturii umane reflexive. În al doilea rând, ne putem referi la conceperea raporturilor dintre om și divinitate ca nefiind mediate nici cosmic,

29. Pentru întreg textul acestor condamnări, cf. *** *Despre eternitatea lumii*, Editura IRI, București, 1999, iar pentru o excelentă exegeză a documentului, cf. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, ed. J. Vrin, Paris, 1999.

nici instituțional, pentru modernitate, în vreme ce premodernitatea a închipuit cele mai variate feluri de intermediere, de la teologia astrală și ierarhia cerească până la realismul universalilor și la ierarhia seculară³⁰. În al treilea rând, raporturile dintre diferitele trepte ale ierarhiei în gândirea premodernă erau raporturi care aveau conținutul *darului* dacă erau privite descendent și conținutul *gloriei*, dacă erau privite ascendent³¹. Faptul că raporturile dar/glorie dețin un spațiu tot mai restrâns în modernitate, revendicând statutul excepției sociale, este simptomatic pentru imaginea despre lume a omului modern, al cărui univers infinit și omogen îi îngăduie să considere toate evenimentele și obiectele acestei lumi drept cuantificabile într-un sistem comun de măsură. Aceasta face ca idealul unei *mathesis universalis* să fie solidar cu generalizarea conceptului de marfă într-un mod mai mult sau mai puțin radical și cu geneza mentalității pe care Max Weber a numit-o, în opera sa devenită un reper clasic, „etică protestantă”³².

Fără a ne putea îngădui să insistăm asupra acestor determinații, ne-am permis totuși să ne îndepărtăm atât de mult de analiza argumentului anselmian întrucât aceste foarte sumare distincții dintre premodernitate și modernitate ne pot oferi terenul solid al înțelegerii modului în care a fost construit argumentul anselmian și a modului în care a fost el reinterpretat de moderni. Dacă teza pe care am propus-o în „Introducere” (și anume faptul că argumentul Sfântului Anselm depinde în întregime de contextul operei sale și de viziunea ierarhică a lumii pe care acest autor a asumat-o în opera lui) va putea fi probată în cuprinsul acestei cărți, atunci este necesar să admitem și faptul că, într-un univers infinit și omogen,

30. Aceasta nu înseamnă, evident, abandonarea definitivă și bruscă a principiului ierarhiei în lumea modernă, ci conservarea ei sub forme tot mai absurde și mai rigide. Cel mai bun exemplu posibil este birocrația.

31. Pentru că nu dorim să ne pripim într-o generalizare care nu dispune de suficiente fapte pentru a proba o teză atât de ambițioasă, ne vom mulțumi să cităm doar câteva surse. De exemplu, în felul acesta funcționează etajele lumii în *Elementele de teologie* ale lui Proclus, de unde au fost preluate în *corpus dionisiacum*, sau în anonimul arab *Liber de causis* (cf. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, prop. 165). În același fel funcționează distribuția titlurilor de noblete în societatea feudală timpurie și la fel este reprezentat sistemul obligațiilor dintre suzeran și vasal (cf. J. le Goff, J.-Cl. Schmitt, *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, Iași, 2002, mai ales termenii *feudalitatea* și *senioria*).

32. Cf. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, București, 1993.

desprinderea argumentului anselmian de conotațiile universului ierarhic face ilizibil și neinteresant textul său original, dar, în schimb, îl resemnifică și îl preface într-un nou laborator de idei, care colaborează de această dată la geneza valorilor modernității.

5. Arheologia pragmatică

Sintagma cu care ne propunem să denumim demersul de descoperire a surselor paradigmatică ale filosofiei Sfântului Anselm este arheologia pragmatică. Ea are în vedere încercarea de a interpreta situarea în istoria ideilor a argumentului anselmian ca pe un sediment al unor construcții conceptuale anterioare lui care își lasă urma în el, mărturisită sau nu. Analiza straturilor succesive depuse în argument ne va putea permite să desprindem o influență neoplatoniciană, una augustiniană și una, eventuală, a contemporanilor Sfântului Anselm. Acest demers „arheologic” are o valoare pragmatică deoarece consideră problema constituirii sensului, așa cum am spus mai sus, exclusiv din perspectiva efectelor pe care le poate avea asupra experienței actuale a gândirii. Din această perspectivă, nu ne vom putea întreba „care a fost intenția originară de cunoaștere a Sfântului Anselm” fără a ne întreba simultan dacă nu cumva din această intenție numită convențional „originară” reținem în continuare presupuziții, decizii tacite, încărcături conceptuale nediscutate ale experienței gândirii noastre.

Trăsătura proprie a unui asemenea demers este ocolirea analizei cu privire la validitatea strict formală a raționamentului anselmian pe care l-am citat la începutul acestui capitol. Deși vom prezenta și vom propune câteva reconstrucții formale ale argumentului anselmian, centrul nostru de interes cade pe evaluarea experienței originare a acestui argument. Dacă ar putea fi adevărat că sensul argumentului ține de această experiență istorică, atunci și noi, la rândul nostru, suntem datori să fixăm perimetrul cercetării noastre pornind de la aceste efecte, adică de la o evaluare pas cu pas a modurilor în care argumentul a fost interpretat sau doar reluat până în pragul filosofiei contemporane.

Capitolul II

Moderni și premoderni, cititori ai Sfântului Anselm

Se poate spune despre *Știința logicii* și despre *Critica rațiunii pure* că au *livrat* contemporaneității argumentul anselmian într-un anume sens determinat, afectat de interpretările autorilor lor, și au decis prin aceasta o parte din reperele interpretării. Pentru Hegel, identificarea argumentului existenței divine oferit de Sfântul Anselm în *Proslogion* cu momentul speculativ al descoperirii identității dintre ființă și gândire l-a încadrat pe Sfântul Anselm într-o istorie a metafizicii de care exegeza contemporană a încercat să îl despartă, așa cum am încercat să schișăm în capitolul anterior. La rândul său, Kant a formulat o critică a argumentului pe care l-a numit „ontologic”, blocând eventuala lui validitate în desființarea valorii de predicat real a existenței. Din momentul redactării acestor două interpretări, orice exegeză a argumentului s-a văzut nevoită să delimiteze între conceptul ființei supreme și conceptul generic al ființei și să explice modul în care interpretarea se raportează la eventuala calitate de predicat a existenței. Analizând aceste două reacții definitorii pentru modernitatea filosofică, ne vom întreba dacă meditația asupra lor ne învață ceva despre sensul modernității sau despre argumentul anselmian. Dacă prima variantă are un oarecare sens vom vedea examinând retrospectiv reacțiile leibniziană, carteziană și cea tomistă la argument, întrebându-ne dacă nu cumva camuflările succesive ale unui context originar al argumentului nu au făcut ca problemele pe care le ridică enunțul său să rămână doar : 1) analiza divinității ca ființă generică, și 2) evaluarea calității de predicat a existenței. Această intenție de cercetare, dublată de modelul „arheologic” sugerat mai sus, ne determină să ne apropiem secol cu secol de mediul filosofic al Sfântului Anselm.

1. Știința logicii, I, 1, cap. 1, nota 1

Fragmentul¹ redă efortul conceptual al lui Hegel de a gândi ființa ca pe nemijlocitul nedeterminat și de a iniția în felul acesta proiectul propriei ontologii. Faimosul text propune conceptul ființei pure ca fiind nedeterminatul absolut, pentru a extrage din acest principiu conceptul unității ființei cu neantul. Sesizând unitatea și diferența nemijlocită a acestora, Hegel propune recunoașterea naturii corelative a celor două concepte („fiecare dispăre în contrariul său”, astfel încât „adevărul lor este devenirea”²). Am reluat acest aspect cunoscut pentru a înțelege cu precizie sensul conceptului angajat de Hegel, atunci când el vorbește de nedeterminare : este conceptul „ființei ca atare, luată în generalitatea ei cu totul abstractă”³. Cel mai sigur indiciu al faptului că Hegel are în vedere acest concept este referința repetată la eleatism⁴; mai mult, înainte de a formula o critică a poziției kantiene față de argumentul ontologic, el remarcă : „Ființa și neființa sunt identice : deci totuna este că sunt sau nu sunt, că această casă există ori nu, că această sută de taleri este sau nu este în posesia mea”⁵. Aluzia are în vedere exemplul prin care Kant critica argumentul spunând că o sută de taleri gândiți nu-și schimbă conținutul conceptual dacă există și în realitate (argument pe care îl vom analiza mai jos). Aluzia are valoare ironică la nivelul construcției literare și ne poate oferi sensul exact al conceptului vizat de Hegel : ființa avută în vedere este *indiferentă* față de orice realitate determinată, iar din acest motiv pasajul trecerii ei de la concept la realitate nu poate fi discutat luând ca exemple ființe determinate, chiar dacă am avea în vedere egalitatea dintre esența lor gândită și esența lor în fapt. În urma stabilirii naturii acestui concept, Hegel trece la critica abordării kantiene a argumentului existenței divine. Citind textul în cauză, trebuie să reținem mai întâi o limită externă a punctului de

1. Cf. G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei R.P.R., București, 1966, pp. 63-72.

2. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 64.

3. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 71.

4. Fragmentele lui Parmenide sunt citate de două ori, prima oară în momentul reperării istorice a apariției conceptului, a doua oară în critica poziției kantiene față de argumentul „ontologic”.

5. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 67.

vedere hegelian în această critică, pentru a putea să adresăm textului două întrebări care îl delimitează în raport cu textul Sfântului Anselm.

Această limită externă se referă la „deosebirea dintre ființă și neant în general și între ființă determinată și neființă”⁶. Cu alte cuvinte, pe Hegel nu îl interesează dacă raportul de comparație dintre existența mentală și existența în fapt este licit, nici dacă obiectul conceput deține sau nu un criteriu de excelență între alte criterii de aceeași natură, ci doar dacă, de la nivelul conceptului de ființă pură este sau nu important să stabilim dacă natura conceptului este gândită sau reală. Iar răspunsul lui Hegel este negativ. Din acest motiv, „acest așa-numit concept al celor o sută de taleri este un concept fals”⁷, deoarece el nu satisface criteriul nedeterminării și al infinității ființei divine. Acuzându-l că a aplicat categoriile finitului la cele ale infinitului, Hegel respinge critica lui Kant și dă un nou sens argumentului ontologic, care ar fi valid dacă el ar avea în vedere doar conceptul ființei absolut nedeterminate. În raport direct cu argumentul din *Proslogion*, este natural să formulăm la adresa obiecțiilor lui Hegel câteva întrebări. Mai întâi, am dori să știm dacă între conceptul de Dumnezeu și cel de ființă nedeterminată există o relație de identitate sau de incluziune, atât pentru Hegel, cât și în opinia Sfântului Anselm. În al doilea rând, vrem să știm dacă critica lui Hegel blochează efectiv critica lui Kant, în sensul în care valoarea de predicat a existenței este anulată în orice situație, sau dacă nu cumva faptul că, pentru Kant, existența nu este un predicat *real* (dar poate fi un alt fel de predicat, așa cum vom vedea) intersectează neașteptat tocmai interpretarea lui Hegel.

În privința primei întrebări, am constatat deja elogiul pe care Hegel îl făcuse Sfântului Anselm în *Prelegerile* sale de istoria filosofiei, spunând despre el că ar fi realizat „o înțelegere a unității dintre gândire și ființă, atunci când este vorba de infinit”⁸. Pentru Hegel, Sfântul Anselm ar fi descoperit unitatea dintre gândire și realitate sub forma conceptului ideii asolute, chiar dacă ea era reprezentată *ca* Dumnezeu. Cu această observație, ne putem reformula întrebarea de mai sus sub forma altor două întrebări: pentru pasajul citat de noi din *Știința logicii*, conceptul ființei nedeterminate are același sens cu conceptul de

6. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 68.

7. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 70.

8. Cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, II, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei R.P.R., 1964, pp. 265-271.

Dumnezeu? Dar Sfântul Anselm oferă vreun indiciu pentru a deosebi între ființa absolut nedeterminată și Dumnezeu? Pentru pasajul strict⁹ din *Știința logicii*, răspunsul este ambiguu. De pildă, când Hegel exemplifică faptul că între ființă și neant există o corelație absolută care se regăsește peste tot „în cer sau pe pământ” sub forme determinate, el îl oferă ca exemplu pe Dumnezeu și activitatea lui¹⁰. Dimpotrivă, când îl critică pe Kant, Hegel se referă la Dumnezeu ca la ființa infinită care stabilește aceeași diferență față de ființele finite (de pildă, cei o sută de taleri dați ca exemplu de Kant pentru a bloca argumentul) ca și ființa nedeterminată în raport cu cele determinate. Nu ne rămâne, prin urmare, decât să vedem dacă Sfântul Anselm însuși a avut în vedere o eventuală diferență între ființa absolut nedeterminată și Dumnezeu.

În tratatul *Monologion*, el stabilește câteva criterii de concepere a divinității. Unul dintre ele este afirmarea existenței unor grade de inegalitate ale realităților¹¹, astfel încât în vârful acestei ierarhii de ființe mai mult sau mai puțin determinate să se afle Dumnezeu, al cărui prim atribut este cel de a fi creator. Este aceasta deja o determinație care îl face să se deosebească de ființa lui Hegel? Dar el este ființa infinită, sursa tuturor ființării, fără a fi substratul din care ele sunt alcătuite, tot așa cum nici Hegel nu recunoștea în conceptul ființei acest substrat, denunțat drept o simplă reprezentare a rațiunii¹². În plus, pentru Sfântul Anselm, ființa supremă este conceptul cel mai abstract al rațiunii („nici un lucru, fie și în înțelegere, nu o precedă pe aceasta”¹³) și „ea este ceea ce este prin sine și din sine”. Altfel spus, considerată ca atare, ființa infinită este nedeterminată, completă și perfect identică ființei hegeliene.

Cu totul altfel stau lucrurile pentru Sfântul Anselm în privința conceptului ei, adică atunci când ființa infinită este privită sub aspectul critic al condițiilor de posibilitate de a fi gândită. În capitolele 26-27 din *Monologion*, Sfântul Anselm se întreabă în ce măsură este legitimat limbajul să numească printr-un termen comun („substanță”) atât creatura, cât și Creatorul ei. Transcendența absolută a divinității face ca Dumnezeu

9. Scopul cercetării de față nu se raportează la opiniile lui Hegel în general despre relația dintre Dumnezeu și ființa absolută, ci are în vedere clarificarea modului în care argumentul anselmian a avut un efect asupra filosofiei moderne.

10. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 66.

11. Cf. *Monologion*, cap. 4.

12. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 70.

13. Cf. *Monologion*, cap. 6.

și creatura să nu poată fi elementele unei mulțimi mai largi, numite univoc cu termenul *substanță*, ci termenul are semnificații diferite în aplicarea lui diferită¹⁴. Acest regim al transcendenței sale nu îi interzice faptul de a fi gândită, dar, așa cum vom vedea în capitolul următor, stabilește un regim cu totul special pentru gândire, menit să îi conserve lui Dumnezeu regimul transcendent față de gândirea situată în regimul ierarhic.

Ne propunem să reținem ca diferență între ființa lui Hegel și Dumnezeu Sfântului Anselm faptul că, pentru Hegel, gândirea nu își asumă ca punct de plecare transcendența absolută a ființei infinite, care ar trebui să impună un regim special pentru gândire, în vreme ce pentru Dumnezeu anselmian această asumare este prezentă. Prin urmare, diferența dintre cei doi nu survine la nivelul naturii nedeterminatului, ci la nivelul examinării critice a posibilității de a gândi acest nedeterminat. Pentru Hegel, această nedeterminare este *dată*; pentru Sfântul Anselm, ea este *pierdută*, fiind condiționată de conștiința căderii¹⁵. De aceea, Sfântul Anselm este silit să clarifice și modalitatea privilegiată prin care gândirea are, eventual, acces la această transcendență. Dacă Hegel nu este direct interesat, în acest pasaj, de regimul particular al rațiunii, motivul este acela că, din viziunea modernă asupra naturii cugetătoare, lipsește ideea asumării originare a unei poziții inferioare și date a acesteia într-o scară a ființelor de pe care omul trebuie să contemple ființa infinită. În schimb, pentru Sfântul Anselm, această viziune este prezentă, și tocmai ea este cea care îl face, într-un pasaj din *Monologion*, să construiască accidental (și surprinzător, în contextul unei comparații cu Hegel) conceptul identității dintre ființa nedeterminată și neființă, dar și să ocolească identificarea acestui concept obținut ocazional cu Dumnezeu¹⁶.

14. Pornind de aici, teologia medievală a construit în secolul al XIII-lea mai multe explicații privind diferența dintre aceste semnificații. Una dintre ele este teoria analogiei (dezvoltată de Albertus Magnus și Sf. Toma din Aquino, alta este teoria univocității atribuirii (dezvoltată de Duns Scotus). Cf., pentru valoarea întregii dezvoltări, B. Montagnes, *Le problème de l'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1971).

15. Cf. *Proslogion*, cap. 1.

16. Cf. *Monologion*, cap. 31: „Căci, dacă dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea este; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai mărunță, și că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esență, dacă sunt adăugate fiecare în parte, către o ființă tot

Prin urmare, lectura lui Hegel a stabilit un aspect important în înțelegerea argumentului subliniind unicitatea conceptului ființei nedeterminate, dar a pus amprenta modernității asupra lui, lăsând deoparte restricțiile impuse de regimul rațiunii în atingerea obiectului ei. Tocmai asupra acestui ultim fapt trebuie să ne îndreptăm atenția în analiza noastră, parcurgând în sens invers dezvoltarea modernității. După ce am înlăturat „stratul” de interpretare hegelian, descoperim la Kant exact ceea ce autorul *Științei logicii* socotise de la sine înțeles, și anume meditația asupra condiției de posibilitate transcendente a obiectului dat.

2. *Critica rațiunii pure*, II, cartea a 2-a, cap. 3, secț. 4

Este cunoscută reacția „demolatoare” a autorului *Criticii rațiunii pure* la adresa argumentului (presupus anselmian, în formularea lui kantiană)¹⁷. În cea mai simplă și mai incompletă formă a sa, reacția kantiană este repovestită cel mai adesea astfel: fie conceptul unei ființe perfecte, posesoare a tuturor atributelor pozitive; pentru că existența este unul dintre aceste atribute, rezultă în mod necesar că ființa perfectă pe care am supus-o exercițiului rațiunii există. Împotriva unei asemenea formule, Kant ar fi reacționat afirmând că existența nu este un predicat, asemenea celorlalte predicate care se pot afirma despre o ființă perfectă, cum ar fi omnisciența, bunătatea, puterea, înțelepciunea etc. Expunerii argumentului propriu-zis, evident, i se poate obiecta că nu ar fi redarea exactă a argumentului Sfântului Anselm, iar în capitolul următor vom analiza direct deosebirile dintre această formulare, moștenită din *Meditațiile metafizice*, V, ale lui Descartes. Deocamdată, acest aspect nu este important: rezumarea sub această formă simplistă a contraargumentului kantian produce însă un număr de neînțelegeri. Astfel, la cea mai superficială privire, ea poate ocaziona următoarea replică: de ce spune Kant în critica argumentului ontologic că existența nu ar fi un predicat, de vreme ce el așază în tabela categoriilor existența, între cele trei categorii

mai mărunță, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași esență către o ființă tot mai măreață”. Vom reveni la sensul acestui pasaj atunci când vom analiza sursele sale neoplatoniciene, în capitolul al IV-lea al cercetării noastre.

17. Cf. Imm. Kant, *op. cit.*, pp. 456-462.

ale modalității¹⁸? Este posibil ca tocmai răspunsul la această frecventă confuzie în redarea criticii kantiene să fie instructiv în privința poziției reale a lui Kant în raport cu Descartes, din opera căruia preia argumentul criticat, dar și cu Anselm, a cărui formulă originară îi era necunoscută.

Pentru Kant, argumentul redat în formula de mai sus nu este valid, deoarece el se reduce la „confundarea unui predicat logic cu unul real”¹⁹. Prin folosirea logică, copula „este” are pentru Kant doar valoarea „punerii unui lucru”, astfel încât esența conceptului de Dumnezeu nu este modificată dacă spunem „Dumnezeu este”. Aceasta înseamnă că, în folosire logică, cuvântul *este* nu adaugă nimic nou la conținutul conceptului, iar necesitatea existenței obiectului despre care el a fost rostit este o iluzie. Exemplul pe care îl dă Kant este instructiv în două sensuri: „Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili”²⁰. Primul sens al exemplului este clarificarea modului în care, categoric, existența nu poate fi un predicat real. Al doilea sens însă are în vedere natura exemplului ales. Termenul „Dumnezeu” are cu adevărat aceeași valoare în experiență ca și cei o sută de taleri? Să înlocuim acest termen prin cel de „ființă transcendentă experienței”, iar exemplul celor o sută de taleri prin „orice obiect posibil și determinat în experiență”. Contraargumentul lui Kant ar putea fi reformulat atunci: nu putem demonstra existența unui obiect transcendent experienței apelând la concepte corespondente unor obiecte din experiență și atribuind predicate logice acestora. Acum, critica propusă este de două ori corectă. Mai întâi, deoarece existența nu este un predicat real, ci unul logic, așa cum a spus Kant. În al doilea rând, pentru că analogia dintre taleri și Dumnezeu este incorectă câtă vreme acele „obiecte” nu se află în același sens în câmpul experienței.

Să reamintim ceea ce am sesizat însă privitor la categoria existenței: dacă ea figurează în tabela categoriilor, atunci folosirea existenței în regimul cunoașterii trebuie să mai aibă și o valoare transcendentală, pe lângă cea reală (falsă, cum s-a văzut) și cea logică (posibilă, dar ineficientă). Adrian Miroiu²¹ a atras atenția asupra faptului că, pentru

18. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 113.

19. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 459.

20. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 460.

21. Cf. Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic – o cercetare logico-filosofică*, Editura ALL, București, 2001.

Kant, conceptul de existență nu se reduce la alternativa predicat logic/predicat real, ci are într-adevăr și o valoare transcendentă, care revine la *principiul determinării complete*, expus de Kant în „Despre idealul transcendentă”²², cu numai câteva pagini înaintea criticii pe care am reluat-o aici. Într-adevăr, pentru Kant, determinarea logică înseamnă supunerea unui concept principiului contradicției, în urma căruia „din două predicate opuse contradictorii numai unul singur poate să îi revină”²³. În schimb, principiul determinării complete înseamnă raportarea unui concept la „posibilitatea întreagă, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere”²⁴. Prin urmare, el prezintă un concept modal, iar Kant precizează că sediul lui se află în rațiune și „nu putem niciodată să îl prezentăm în totalitatea lui *in concreto*”. În comentariul său la acest principiu, Adrian Miroiu sesizează faptul că propozițiile existențiale folosesc acest principiu al determinării complete: „Dar atunci când avem de-a face cu afirmarea existenței a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției: este nevoie de punerea la lucru a principiului transcendent al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există, sau tot așa, triumphiul acesta există, sau Socrate există – atunci subiectul (Dumnezeu, triumphiul acesta, Socrate) este considerat ca determinat în raport cu toate predicatele”²⁵. Or, știm că pentru Kant facultatea rațiunii era singura care viza obiecte exterioare experienței, iar eșecul ei în privința demonstrării existenței lui Dumnezeu devine folosirea exclusiv regulativă a acestui concept. Prin urmare, ceea ce spune Kant este, sub formula parafrazei: „Dacă ceva există, este complet determinat; dar dacă ceva este complet determinat, nu înseamnă neapărat că există”²⁶. Ceea ce înseamnă că, pentru autorul

22. Cf. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Teoria elementelor, II, div. 2, cartea a II-a, cap. 3, „Despre idealul transcendentă (*prototypon transcendente*)”, ed. cit., p. 444 sqq.

23. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 444.

24. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 445. Diferența dintre determinarea logică și determinarea completă ar putea fi ilustrată, ne permitem să credem, și de polemica pe care a purtat-o Aristotel cu metoda dihotomiei platoniciene din *Sofistul*, unde Platon folosea principiul contradicției în vederea unei determinări logice, pe când silogistica aristotelică are în vedere o determinare completă (pentru un excelent comentariu al acestei probleme, cf. P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998, pp. 128-134).

25. Cf. A. Miroiu, *op.cit.*, p. 58.

26. Pentru analiza și istoria celor două implicații, cf. din nou A. Miroiu, *op.cit.*, p. 49.

Criticii rațiunii pure, cunoașterea ar fi putut construi un argument rațional al existenței divine dacă reciproca primei propoziții de mai sus ar fi fost adevărată. Așadar, rațiunea nu poate *decide* existența divinității, dar își poate exercita în mod interminabil (și foarte profitabil etic) deschiderea și capacitatea reală de a folosi conceptul de existență în sens transcendental, când este vorba de obiecte exterioare experienței. Ba, mai mult, există o tendință *naturală* a rațiunii de a formula acest argument, din două motive: 1) deoarece ea raportează toate conceptele unor realități finite a căror determinare completă o încearcă la o realitate infinită²⁷; 2) deoarece își reprezintă și această realitate infinită tot *ca pe* una finită, întrucât ea își poate reprezenta numai asemenea realități: o dată ce idealul transcendental al condiției de posibilitate a tuturor lucrurilor finite a fost dat în principiul unei ființe infinite, folosirea ideii acesteia din urmă, obiect al unei teologii transcendente, este ilegitimă. Kant spune: „aceasta din urmă este o simplă ficțiune, prin care reunim și realizăm diversul ideii noastre într-un ideal, *ca într-o ființă particulară* (s.n.)”²⁸. Ultimele cuvinte fac efectiv ca Dumnezeu lui Kant, tocmai datorită modurilor naturale de reprezentare a rațiunii, să poată fi comparat cu talerii din capitolul următor. Dumnezeu reprezentat are, într-adevăr, aceeași valoare ca și cei o sută de taleri. Este interesant de remarcat că, în răspunsurile sale la criticile lui Gaunilon, Sfântul Anselm are o remarcă asemănătoare, atunci când el critică substituirea expresiei sale *id quo maius cogitari nequit* de către Gaunilon cu expresia *maius omnibus* („cel mai mare dintre toate”), spunând că o asemenea confuzie este naturală rațiunii, care întotdeauna și-l va reprezenta pe acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare *ca pe* cel mai mare dintre toate, chiar dacă acest lucru este criticabil²⁹.

Surprinzător în această interpretare este faptul că ea instaurează o apropiere neașteptată, *mutatis mutandis*, între argumentul anselmian și idealul rațiunii pure kantiene, care se folosește de principiul determinării complete în cazul conceptului de existență. Sfântul Anselm își ia aceeași precauție de a exclude ființa divină din câmpul experienței, fixând un regim special al rațiunii. În capitolul 3 din *Proslogion*, el spune: „Căci

27. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 448 („Căci toate negațiile... sunt simple limitări ale unei realități mai mari și în sfârșit a celei supreme, prin urmare ele o presupun și sunt numai derivate din ea în ce privește conținutul”).

28. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 449.

29. Pentru dezvoltarea acestei idei, cf. finalul capitolului V al cercetării noastre.

dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun decât tine, s-ar sui creatura deasupra creatorului și l-ar judeca pe creator” (*ascenderet creatura supra creatorem et iudicaret de creatore*). Ablativul de relație *de creatore* putea fi tradus mai tehnic : „ar formula judecăți avându-l ca subiect pe creator”, ceea ce ar însemna includerea judecăților despre Dumnezeu în sfera celor logice, unde rațiunea *decide* asupra obiectelor ei. Dar Sfântul Anselm, asemenea lui Kant, se ferește de această incluziune. Singura diferență între cei doi autori este faptul că cel dintâi invocă un concept care, în momentul prezent al cercetării noastre, este încă total neclar, și anume *credința*. Când Sfântul Anselm rostește sintagma *fides quaerens intellectum*, el vrea să precizeze prin ea una dintre funcțiile credinței, și anume aceea de a relaționa facultatea rațiunii cu obiectele asupra cărora ea nu are putere, *tocmai* în măsura în care nu are putere asupra lor³⁰.

Fără să amintească acest întreg parcurs kantian prin principiul determinării complete al idealului rațiunii pure, Jean-Luc Marion folosește doar conceptul anselmian al negativității transcendenței divine (exagerându-l, așa cum vom vedea, printr-o apropiere prea mare de Pseudo-Dionisie Areopagitul), sugerând și el o apropiere față de abordarea kantiană, asemănătoare celei expuse mai sus : „argumentul nu vizează un termen transcendent cugetării decât în cadrul experienței transcendente a limitelor de cugetare înseși” și „Kant nu știa că adversarul său putea rezista criticii sale cu armele acestei critici”³¹. Ultima dintre afirmații poate fi acceptată cu anumite rezerve : conceptul credinței folosit de Sfântul Anselm face ca cele două abordări să aibă puncte comune, dar să nu stabilească termeni de polemică. Ele sunt convergente în asumarea limitelor experienței transcendente ale subiectivității gânditoare, dar modul de operare, relaționarea cu obiectele exterioare experienței și rezultatul final presupun criterii și naturi diferite.

Să reținem din această schiță sumară a reacției kantiene în fața argumentului (despre care acest autor știa că are origini carteziane³²) trei aspecte. Mai întâi, în interiorul argumentației kantiene, exemplul talerilor poate relua legitim exemplul naturii divine, fiindcă ambele

30. Această ultimă precizare se referă la faptul că, dacă aceste obiecte și-ar pierde regimul transcendent, și-ar pierde și identitatea, devenind simple reprezentări ilicite. În fond, ideea anselmiană nu ne apare acum decât ca o firească interpretare a mesajului evanghelic legat de experiența empirică a lui Toma necredinciosul.

31. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 235.

32. Cf. Imm. Kant, *op.cit.*, p. 461 *ad finem*.

fuseseră deja concepute de rațiune drept ceva finit. În al doilea rând, argumentul pare a se înrudi cu Sfântul Anselm prin reflecția asupra condițiilor transcendente de cunoaștere a ființei infinite și pare a se deosebi de Hegel prin meditația asupra aceleiași teme. Pentru a repeta metafora lansată anterior, în „stratul” arheologic al argumentării kantiene depuse peste argumentul anselmian întâlnim ceva ce la Hegel devenise invizibil: tratarea ființei divine ca intangibilă prin voința proprie a subiectivității gânditoare, pregătită în schimb prin facultățile sale naturale de receptare a unei asemenea existențe, înțeleasă ca transcendentă. (Cu aceasta, putem răspunde și întrebării lansate în paragraful anterior privind gradul în care interpretarea kantiană este realmente atinsă de critica operată de Hegel: fără a desființa această critică, Hegel modifică în argumentul său natura ființei transcendente, substituind-o cu conceptul ființei absolute, și, simultan, schimbă opțiunile privind limitele puterilor facultății de cunoaștere, susținând natura de gând originar a ființei nedeterminate.) În al treilea rând, să reținem faptul că Immanuel Kant operează cu o structură a raționamentului moștenită de la Descartes, care a trecut tacit drept cea originar-anselmiană³³. Cu această din urmă observație, ne putem apropia de începuturile modernității și de formularea carteziană a argumentului „lui Anselm”.

3. *Meditații metafizice, III și V*

„Vina” răspândirii opiniei că argumentul din *Meditația a V-a* ar avea rădăcini reale în filosofia medievală și, mai cu seamă, în scrierile Sfântului Anselm o poartă Leibniz. El afirmă aceste lucruri în *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*³⁴ și în *Disertație metafizică*³⁵. În *Noi eseuri*

33. Această confuzie a condus la o analogie între Kant și călugărul Gaunilon, care formulase un argument asemănător celui „al talerilor”, referindu-se la o insulă imaginară. Analogia, propusă de Al. Koyré, va fi evaluată în capitoul al V-lea al cercetării noastre.

34. Cf. G.W. Leibniz, *Scrieri filosofice*, I, traducere de C. Floru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1972, p. 29. În acest pasaj regăsim, într-o formă aproape fidelă, argumentul criticat de Kant, care este, pentru Leibniz, „renumit de mult printre scolastici și reînnoit de către Descartes”, unde Dumnezeu este numit (N.B.) „ființă decât care o alta mai mare nu poate fi cugetată”. Totuși, numele Sfântului Anselm nu apare nici în această lucrare!

35. Cf. G.W. Leibniz, *Disertație metafizică*, traducere de C. Floru, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 58-59.

asupra intelectului omenesc, personajul Théophile amintește argumentul „pe care dl Descartes l-a împrumutat de la Anselm, arhiepiscop de Canterbury, care este foarte frumos și ingenios, într-adevăr, dar care are încă un anume gol de umplut”³⁶.

De fapt, modurile în care Descartes rezumă demonstrabilitatea existenței divine sunt două, în *Meditația a V-a* și în *Meditația a III-a* din *Meditații metafizice*, și nici unul nu este înrudit cu argumentul anselmian. Cum am văzut, argumentul din *Meditația a V-a* a fost cel preferat de gândirea modernă, prin Kant, pentru a fi reluat și adoptat sau respins. Conform intenției noastre metodice, este util să ne întrebăm dacă acest argument a fost preferat celui din *Meditația a III-a* dintr-un motiv care ar putea caracteriza, eventual, gândirea modernă însăși. Argumentul revenea, așa cum am spus, la ideea că Dumnezeu este ființa perfectă, deci posedă toate atributele, între care se află și existența. Trebuie observat în această argumentare un posibil set de presupozii metafizice care, așa cum vom vedea, lipsește din *Meditația a III-a*. Este vorba în primul rând de o putere acordată subiectivității de a dispune de conceptele sale prin propriile resurse (Dumnezeu nu este invocat pentru a i se demonstra existența), iar în al doilea rând de sugerarea unui grad logic comun tuturor conceptelor, fie că este vorba de Dumnezeu sau de alte obiecte ale experienței. Aceste presupozii metafizice corespund trăsăturilor generale ale modernității pe care le-am invocat sumar în capitolul anterior: centralitate a subiectivității eliberate de poziția sa inferioară în ierarhia lumii premoderne, cuantificabilitate prin intermediul unei măsuri comune a tuturor obiectelor. Cu totul altfel se prezintă însă argumentul din *Meditația a III-a*.

Étienne Gilson a remarcat, folosind corespondența dintre Descartes, Caterus și abatele de Mersenne, că Descartes își mărturisește ignoranța cu privire la numele și la textele Sfântului Anselm, chiar după redactarea *Meditațiilor*³⁷. Totuși, în formula argumentului din *Meditația a III-a* putem surprinde un număr de înrudiri cu ceea ce vom prezenta în capitolele următoare relativ la argumentul anselmian propriu-zis. Faptul

36. Cf. G.W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, IV, 10, 7, cronologie, bibliografie, introducere și note de Jacques Brunswig, ed. Flammarion, Paris, 1990, p. 345 (traducere de Al. Boboc, Editura Grinta, București, 2003).

37. Cf. Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ed. J. Vrin, Paris, 1930, cap. „Descartes et Saint Anselme”, p. 221. De o părere contrară este Al. Koyré, în *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, 1922, p. 185.

acestor înrudiri nu se datorează, credem, sub nici o formă, unor lecturi nemărturisite ale lui Descartes din opera anselmiană, ci unor surse medievale îndepărtate ale terminologiei carteziene a cărei semnificație era, probabil, ignorată în mediul intelectual al lui Descartes.

Acest argument folosește distincția dintre valoarea formală și valoarea obiectivă a ideilor³⁸. Deosebirea se referă la faptul că ideile formale sunt condițiile de posibilitate ale celor obiective, efectiv „realizate” de intelect. Din acest motiv, cele obiective provin din cele formale, și niciodată invers. Dar, spune Descartes, putem constata în noi prezența obiectivă a unei idei a lui Dumnezeu, infinit și omnipotent. Pentru că ideile formale trebuie să le depășească sau să fie cel puțin egale celor obiective, această idee trebuie să provină din una formală. Dar o ființă finită, cum este natura cugetătoare, nu putea produce un concept formal, pentru că „nu voi putea, numai pentru că sunt o substanță, să am totuși ideea unei substanțe infinite, eu care sunt o substanță finită, dacă ea nu a fost pusă în mine de vreo substanță care să fi fost cu adevărat infinită”³⁹. Este vizibil că, în acest text, Descartes produce o conversie a statutului ființei divine din obiect în sursă a argumentului propriei existențe, care provine din relevarea subiectivității ca loc al amprentei lui Dumnezeu. Această conversie ar putea să se impună, la o primă analiză, drept o asemănare cu procedura anselmiană de la începutul *Proslogion*-ului. De fapt, așa cum vom vedea, procedeele se înrudesesc mai degrabă prin sursa lor îndepărtată și comună. Distincția dintre conceptele formale și obiective a putut fi preluată de Descartes din *Disputationes metaphysicae* a lui Fr. Suarez, unde ea sugera distincția dintre conceptele disponibile și neactualizate și cele actualizate de gândire⁴⁰.

38. Cf. Descartes, *op.cit.*, p. 56. Pentru Descartes, termenul „formal” înseamnă posibilitatea absolută a existenței reale a unui lucru, iar nu realitatea în fapt a lucrului, chiar dacă textul cartezian citat își are obscuritățile lui. Dacă ar fi așa, atunci sau Descartes nu a înțeles ce îi transmitea tradiția, și atunci argumentul lui conține o neînțelegere, sau interpretării lui moderni care văd în realitatea formală realul *in re* se înșală (cum face, de pildă, J. Vuillemin în *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1971, p. 15).

39. Cf. Descartes, *op.cit.*, p. 60.

40. Cf. Fr. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, II, 1, 1: *Conceptus formalis et obiectivus quid sint et in quo different*, ed. C. Esposito, Rusconi libri, Roma, 1996, pp. 307-308: „Conceptul formal (*Conceptus formalis*) înseamnă actul însuși, ceea ce este același lucru cu cuvântul prin care intelectul concepe un lucru sau un gând obișnuit; el se numește concept fiindcă este ca o odraslă a minții.

Mai puțin cunoscut pentru Descartes putea fi faptul că Suarez preluase distincția din tradiția intenționalismului medieval. Petrus Aureolus, într-o dispută cu Hervaeus Natalis la începutul secolului al XIV-lea privind natura reală sau intențională a universalului, redenumise prin cuplul terminologic „formal/obiectiv” o distincție mai veche, lansată de Averroes în *Comentariul* său la tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. Magistrul Petrus asumase această redenumire a conceptelor pentru a arăta că valoarea pur posibilă a conceptelor, o dată actualizată, este intențională, dar constituită într-o lume aparte (*esse intentionale*) cu valoare obiectivă⁴¹. Într-adevăr, Averroes construise o teorie a cunoașterii ce încerca să explice modul în care gândirea poate funcționa conform descripției pe care o oferise Aristotel în tratatul *Despre suflet*, prin care activitatea gândirii înseamnă actualizarea unei forme într-o materie fără ca această materie să se consume prin actualizare, așa cum se petrece cu actualizarea unei materii sensibile. În acest scop, Averroes a considerat că există, pentru gândire, două subiecte, dintre care unul este perisabil și este imaginea, iar celălalt este intelectul posibil, simplă disponibilitate de a gândi, actualizată, dar neconsumată în gândire niciodată⁴² (ca o

El se numește formal fie pentru că este forma ultimă a minții, fie pentru că reprezintă în minte în mod formal lucrul cunoscut sau pentru că este într-adevăr limita intrinsecă și formală a minții. Prin acest fapt, el se deosebește de conceptul obiectiv, ca să spunem astfel. Conceptul obiectiv (*Conceptus obiectivus*) se referă la acel lucru sau gând care este cunoscut sau reprezentat în chip propriu și nemediat prin conceptul formal. De exemplu, omul pe care îl realizăm în minte pentru a fi conceput este numit concept formal. Dar omul cunoscut și reprezentat de acel act este numit concept obiectiv”.

41. Petrus Aureolus, *Comm. In librum Sententiarum*, dist. 23, ed. Perler. „Dar Comentatorul numește intențiile concepte obiective (*obiectivos conceptus*); el spune în *Comentariul la Despre suflet*, III, că intențiile înțelese se află în continuitate cu intențiile imaginate și se află în ele ca și forma în materie și asemeni culorii pe un perete. El spune acestea în comentariile 18 și 43. Este însă evident că e vorba despre intențiile obiective care sunt înțelese și imaginate, deoarece în privința lor resimțim întotdeauna faptul că intelectul se raportează la intențiile imaginate asemeni culorii la un perete, ceea ce nu este adevărat în privința actelor. De aceea el și spune în comentariul 18 că senzațiile nu reprezintă alte intenții, diferite de intențiile lucrurilor existente în afara sufletului în materie. Aceasta înseamnă că [Averroes] înțelege prin senzații și prin intențiile lucrurilor niște apariții obiective care există în mod real și sunt identice cu cele care există în afară. De aceea, în cazul unui mod de exprimare filosofic, intențiile nu reprezintă niște acte, ci ele sunt ceva obiectiv (*intentiones non sunt actus, sed aliquid obiectivum*).”
42. Cf. Averroes, *Commentarium magnum in de anima libros*, ed. F.S. Crawford, Massachussets, 1953, p. 400: După cum spune Aristotel, a forma cu ajutorul

materie ce este mereu subiect, dar nu se distinge niciodată). Surprinzător în toată această descendență este că ea e asumată de Descartes în cadrul unei teorii moderne a unei subiectivități finite, dar ea provenea dintr-o teorie a unei subiectivități infinite. Pentru a asigura gradul de perenitate și de valabilitate generic umană a intelectului posibil, apropiindu-se astfel de conceptul de subiectivitate generică kantiană (după cum remarcă Alain de Libera⁴³), Averroes a suprapus tema intelectului posibil aristotelic cu imaginea inteligenței neoplatoniciene, loc de reflectare nemediată a imaginii divinității pentru întreg neoplatonismul⁴⁴.

Aceasta ar putea însemna că Descartes folosește un instrument ale cărui origini îi scapă, dar ale cărui consecințe le descoperă: folosind calitatea formală a conceptelor, străveche mărturie a încadrării neoplatoniciene a intelectului în ierarhia lumii unde divinul se oglindea în natura inteligenței grație caracterului ei „formal”, el redescoperă faptul că prezența infinitului în ele poate fi realizată numai de o ființă infinită⁴⁵.

Am făcut acest lung excurs într-un segment al istoriei filosofiei, aparent străin de Sfântul Anselm și de economia cercetării noastre,

intelectului este asemănător cuprinderii cu ajutorul simțurilor. Dar cuprinderea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care simțirea se dovedește adevărată, iar acesta este lucrul simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă și ea reprezintă actul prim al simțitorului. Este necesar astfel ca cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul este cel prin care se adevăresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate (*formae, quae sunt imagines verae*); celălalt subiect este acela prin care cele înțelese reprezintă una dintre existențele din lume, iar acesta este intelectul material (*unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis*). Fără îndoială că nu există în acest sens nici o deosebire între intelect și simț afară de faptul că subiectul simțit, prin ceea ce este el adevărat, este în afara sufletului, iar subiectul înțeles, prin ceea ce este el adevărat, se află în suflet.

43. Cf. Alain de Libera, *Cearta universalilor*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 214.

44. Cf., de ex., Plotin, *Enneade*, IV, 9, „Dacă toate sufletele sunt unul singur”, sau II, 2, 1-2, VI, 7, 15 etc.

45. Este interesant de remarcat că, în studiul deja amintit, p. 256, Jean-Luc Marion observă strania diferență dintre cele două *Meditații*, fără a pomeni genealogia noastră: „Dar *Meditația a III-a*, când desfășoară argumentul..., regăsește și menține ceea ce lipsește din *Meditația a V-a* și ceea ce fusese eliminat din argumentul anselmian”. De fapt, dacă genealogia noastră este corectă, ar însemna că, dimpotrivă, nimic nu a fost eliminat din argumentul anselmian, el având doar o sursă comună foarte îndepărtată cu argumentul cartezian.

pentru a arăta că este puțin probabil să legăm *Meditația a III-a* de o lectură anselmiană a lui Descartes. Pe de altă parte, am expus această genealogie și pentru ca, sesizând o strategie asemănătoare în *Proslogion*-ul Sfântului Anselm, să interogăm eventualele lui surse neoplatoniciene și să propunem o înrudire îndepărtată, doar la nivelul surselor și total indirectă, dar sesizabilă, între această din urmă *Meditație* și gândirea Sfântului Anselm. Cu cele două *Meditații* ale sale, Descartes face acum figura unui *Ianus bifrons*, cu o *Meditație* îndreptată spre premodernitatea căreia îi folosește semnificațiile ancestrale *sans le savoir* și cu o *Meditație* îndreptată spre modernitatea căreia îi formulează idealurile. Totuși, dacă urmărim o indicație a lui Étienne Gilson⁴⁶, la nivelul sensului, modificarea receptării argumentului anselmian nu s-a produs o dată cu Descartes și cu geneza modernității, ci ea a avut loc într-un strat mai profund al istoriei filosofiei, și anume o dată cu lectura pe care a făcut-o argumentului Sfântul Toma din Aquino.

4. *Summa theologiae*, Ia, Q.2, art. 1

În analiza criticii tomiste⁴⁷, vom urmări clarificarea a două nedumeriri : care este presupuziția antropologică fundamentală din perspectiva căreia critică Sfântul Toma argumentul anselmian ? Apoi, oare respectă Sfântul Toma întru totul sensul originar al argumentului anselmian ? În articolul citat din *Summa theologiae*, Sfântul Toma se întreabă „dacă Dumnezeu poate fi cunoscut prin sine”. La prima vedere, articolul respinge decis posibilitatea cunoașterii prin sine a lui Dumnezeu, oferind ca alternativă o cunoaștere a lui pe baza unei minime experiențe și orientări către lumea creată a omului. Privind în profunzimea articolului, se poate vedea că, de fapt, miza tomistă este total diferită de această respingere, sensul profund fiind o luptă între tradiții și impunerea unei asumptii antropologice.

Pentru a intui acest sens neevident, putem studia structura argumentelor invocate *pro* și *contra* tezei studiate. Argumentele în favoarea acestei teze, trei la număr, spun că Dumnezeu ar putea fi cunoscut prin sine : a) dacă această cunoștință este *innăscută* (iar ilustrarea tezei face

46. Cf. Étienne Gilson, *op.cit.*, pp. 216-217.

47. Analiza noastră are în vedere fragmentul din *Summa theologiae*, dar critica tomistă a fost reluată și în *Summa contra gentiles*, I, cap. 10-11.

referire la autoritatea lui Damaschin); b) dacă această cunoștință este *analitică* (exemplul conține o aluzie la Sfântul Anselm, prin citarea expresiei *id quo maius cogitari nequit*, în lipsa căreia ar fi fost greu să ne dăm seama dacă Sfântul Toma se referea cu adevărat la Sfântul Anselm sau la o simplă concepere *a priori* în raport cu experiența a lui Dumnezeu. Al treilea argument *pro* are în vedere faptul că, dacă Dumnezeu este adevărul, iar adevărul este *per se notum*, atunci și Dumnezeu poate fi cunoscut prin sine. Prin urmare, conform presupuziției tomiste, argumentul anselmian ar dori să își arate validitatea fie probând aspectul psihologic al caracterului înăscut al ideii de Dumnezeu, fie probându-i caracterul logic analitic, fie probându-i prioritatea epistemologică. În primele două cazuri, se presupune subiacent că discuția ar trebui să aibă în vedere o structură predicativă, în care ceva se afirmă despre altceva. (În ultimul, această situație încă nu este limpede, dar o vom analiza în finalul comentariului nostru, ca pe un caz special al demonstrației.) Or, tocmai aici se situează, credem, articulația polemică cea mai subtilă a textului tomist: el vrea să sugereze tacit că raționamentul anselmian se plasează în sfera unei raționalități predicative, în care Dumnezeu este subiectul unei judecăți. Aceasta este însă exact situația asupra ilegitimității căreia Sfântul Anselm avertiza într-un pasaj pe care l-am citat mai sus, referindu-se la caracterul ilicit al judecăților despre Creator (prin expresia *iudicare de creatore*, în *Proslogion*, 3).

Pentru ca situarea teoretică a Sfântului Anselm să fie la rândul ei legitimă, va trebui să clarificăm, mai târziu, ce raționalitate alternativă celei strict predicative propune el. Dar mai interesant ni se pare acum să remarcăm ce raționalitate propune Sfântul Toma ca teren comun al analizei argumentului anselmian și al criticilor sale. Acest aspect este vizibil în argumentul *sed contra* pe care îl oferă:

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi, 52: Dixit insipiens in corde suo non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.

Dar dimpotrivă, nimeni nu poate gândi opusul a ceea ce este cunoscut prin sine, precum rezultă de la Filosof, în *Metafizica*, IV și *Analiticele Posterioare*, I, privind principiile prime ale demonstrației. Dar se poate gândi opusul faptului că Dumnezeu există, potrivit *Psalmului 52*: *Spuse-n inima sa nescotitul că nu este Dumnezeu*. Deci faptul că Dumnezeu există nu este cunoscut prin sine.

Citarea lui Aristotel în fragment trimite la lămurirea motivului pentru care unor concepte li se poate gândi contrariul, pe când altora nu. Cele două trimiteri (*Metafizica*, III, 3, 1005b 11 și *Analiticele Posterioare*, I, 10, 76b 23) se referă, într-adevăr, la faptul că principiile prime nu pot fi negate de intelect. Aceasta ar însemna oare că propoziția „Dumnezeu este” nu mai face parte dintre principiile prime? După cum se vede, în favoarea acestei ultime supoziții, Sfântul Toma se grăbește să citeze tocmai *Psalmul* 52, cel cuprins în demonstrația din capitolul 2 al *Proslogion*-ului. Sfântul Anselm afirmase însă explicit că exemplul fusese dat tocmai pentru absurdul situației și pentru a se arăta că „nesocotitul” rostește o expresie fără sens : cu alte cuvinte, ar trebui să se spună că Sfântul Anselm și Aristotel convin asupra regulilor de nepredicativitate și necesitate ale primelor principii. (Totul este ca Sfântul Anselm să poată arăta că propoziția „Dumnezeu este” face parte, într-adevăr, din această sferă, ceea ce Sfântul Toma nu contrazice direct, ci doar presupune că este fals.)

Pe lângă cele două citate din Aristotel, mai există însă unul, pe care Sfântul Toma nu îl pomenește în acest pasaj, dar care îi dirijează întreaga logică a frazei. În *Despre suflet*, III, 2-3, 426b 26 și 427b 8-14, Aristotel distinge între intelect și sensibilitate, afirmând că sensibilitatea are acces doar la act și la adevărul unei stări de fapt, pe când intelectul are acces inclusiv la posibil și, prin urmare, poate enunța și falsul, și adevărul despre judecățile sale. Or, știm din același tratat că gândirea înseamnă doar actualizarea unei forme inteligibile într-o imagine, în lipsa căreia intelectul nu gândește⁴⁸. Dacă regimul intelectului este exclusiv predicativ, atunci propozițiile sale admit și posibilitatea falsităților. Sfântul Toma adoptă și el aceeași exigență epistemologică care devine în *Summa theologiae* condiția antropologică a inserției omului în lume : el poate cunoaște condiționat de compania unei imagini⁴⁹. Acest aspect iluminează interpretarea tomistă din cazul prezent : el presupune că limitele intelectului sunt cele fixate în tratatul *Despre suflet*, iar propoziția *Deus est* face parte dintre propozițiile obișnuite ale intelectului și are nevoie de o experiență sensibilă care să îi dea o semnificație. Dar aici Sfântul Toma se desparte radical de presupoziția anselmiană, conform căreia formularea argumentului trebuie precedată

48. Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, 8, 432a 8.

49. Cf. Sf. Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 84, art. 7, pentru sensul expresiei *conversio ad phantasmata*.

de o evaluare a facultății rațiunii de rostire a numelui divin și de transformare a ei pe măsura lui. Pentru Sfântul Toma, presupuziția antropologică este: omul poate porni numai de la ceea ce îi este cunoscut prin experiența mundană a imaginilor. Ceea ce nu înseamnă că propoziția *Deus est* (fiindcă *Deus est suum esse*⁵⁰) nu ar fi analitică, ci că ea nu este adecvată funcționării intelectului, așa cum o propusese Aristotel și cum o asumă și Sfântul Toma. Dovada cea mai sigură a acestui fapt este aceea că Sfântul Toma, în pasajele în care vorbește despre experiența transmندانă și datorată grației a intelectului beatificat al preaferiților, are în vedere un regim al intelectului în care grația divină colaborează la această activitate, eliberată de constrângerea imaginilor⁵¹. Descripția dată acestui ultim regim are puncte comune cu ceea ce vom întâlni în *Proslogion*, deși nu ne putem îngădui să insistăm asupra lor acum. Cert este că, plecând de la presupuziții epistemologice diferite, cei doi doctori ai tradiției occidentale asumă scopuri diferite: Sfântul Toma disociază cele două regimuri ale intelectului în raport cu existența mundană, pe când Sfântul Anselm chestionează comunitatea lor în timpul acestei vieți. Provocarea Sfântului Anselm este mai mare, dar cu atât mai mult ar putea fi ilicită.

Prin urmare, Sfântul Toma nu îl critică pe Sfântul Anselm, ci doar compară tradiția aristotelică cu pretenția cunoașterii lui Dumnezeu în afara experienței (proiect străin Sfântului Anselm, fiindcă el insistă în primele capitole din *Proslogion* tocmai pe valoarea experienței care pregătește argumentul, cu toate că acest fapt devine invizibil dacă argumentul anselmian este decupat din context). Mai mult, cei doi se întâlnesc magistral într-un punct al raționamentelor lor. În răspunsul la primul argument *pro*, Sfântul Toma concede că omul l-ar putea cunoaște pe Dumnezeu potrivit textului Scripturii în care Dumnezeu este *hominis beatitudo*. Dar această cunoaștere are loc *sub quadam confusione*. Exemplul tomist este lămuritor: „tot așa, a cunoaște că cineva vine nu înseamnă a-l cunoaște pe Petru, chiar dacă Petru este cel care vine”⁵². În tratatul său, Gaunilon a remarcat aceeași dificultate a recunoașterii semnificației unui concept al cărui obiect este absent din experiență: de unde știm că rezultatul raționamentului nostru, chiar dacă este valid,

50. Cf. Sf. Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 3, art. 4.

51. Cf. Sf. Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, art. 13.

52. *Sicut cognoscere veniens, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens.*

este *tocmai* Dumnezeu? Dar și Sfântul Anselm recunoștea aceeași situație, dublată de o tensiune a experienței religioase: la finalul *Proslogion*-ului, autorul lui se întreabă dacă, într-adevăr, ceea ce a descoperit el este chiar Dumnezeu și lasă de înțeles că nu poate fi în posesia unui criteriu decisiv⁵³. Pasajele sunt mărturia solidarității cu tomismul: în ambele, esența divină se dezvăluie treptat, fără ca această dezvăluire să depindă total de intelect. Ceea ce îi deosebește pe Sfântul Anselm și Sfântul Toma este modul diferit în care ei admit valoarea conceptului de experiență și stabilesc limite tipurilor de raționalitate. Ideea că Sfântul Toma îl critică pe Sfântul Anselm provine din confuzia, introdusă ilicit de Sfântul Toma, între raționalitatea predicativă și tipul de raționalitate pe care îl viza Anselm. Când Étienne Gilson admite o distanță între cei doi gânditori, el o face în numele unei izolări din tradiția augustiniană a Sfântului Anselm, operată de tomism: „Acel *res per se nota* pe care îl critică *Summa* este pielea moartă a argumentului Sfântului Anselm, ceea ce rămâne când el este izolat de mediul său natural, augustinismul, pentru a fi transportat în intelectualismul Sfântului Toma”⁵⁴. Fără îndoială că Gilson are dreptate, chiar dacă „transportul” nu se realizează într-un intelectualism, ci de la un tip de raționalitate pe care nu l-am descoperit încă la regimul strict predicativ al raționalității aristotelice.

5. Transmiterea sintagmei

Vroia într-adevăr Sfântul Toma să îl critice pe autorul *Proslogion*-ului? Răspunsul nostru este negativ. De fapt, este posibil ca Sfântul Toma să fi dorit o edificare a conceptului de experiență din perspectiva căruia poate fi obținută cunoașterea relativă a existenței divine. Pentru aceasta, el nu trebuia să polemizeze direct cu Sfântul Anselm, ci cu ceea ce tradiția augustiniană și anselmiană produsese în contemporaneitatea tomistă. De această dată, adversarii puteau fi mult mai interesați, în interiorul Universității pariziene a secolului al XIII-lea. Putem oferi două argumente în sprijinul tezei noastre. Mai întâi, Sfântul Anselm nu era o mare autoritate a secolului al XIII-lea, secol mai degrabă fascinat de tradiția greco-arabă a filosofiei decât de propriile-i surse din Evul

53. Cf. *Proslogion*, cap. 14.

54. Cf. Étienne Gilson, *op.cit.*, p. 218.

Mediu timpuriu. Sfântul Toma îl citează rar, deoarece tradiția dominicană era puțin interesată de momentul anselmian al tradiției augustinien⁵⁵. În al doilea rând, este posibil ca adevăratul adversar pe planul conceperii lui Dumnezeu ca *ens per se notum* al Sfântului Toma să fi fost Sfântul Bonaventura. Într-adevăr, în *Comentariul la Cartea Sentințelor*, Sfântul Bonaventura citează din Sfântul Anselm un pasaj concludent, dar marginal în raport cu mesajul central al textului anselmian și conchide că existența divină poate fi concepută prin sine⁵⁶: „Dar Dumnezeu este permanent și pretutindeni și întru totul permanent și pretutindeni, de aceea nu se poate gândi că nu este; acest raționament îl enunță Anselm în tratatul său contra nesocotitului”. Fără a mai insista asupra confuziei strecurate între prepoziția *contra* („împotriva”) și prepoziția *pro* („în locul, în numele”) din titlul lucrării Sfântului Anselm (care răspundea asumând rolul nesocotitului și nu pronunța un discurs contra lui), să notăm faptul că Sfântul Bonaventura pune pe seama Sfântului Anselm doar ideea că Dumnezeu este *per se notum*, fără nici o altă circumstanță explicativă. Sfântul Toma a criticat în sine *această idee*, fără a pronunța numele nici unuia dintre cei doi. La rândul său, Sfântul Bonaventura a malformat accidental mesajul anselmian, așezându-se în istoria filosofiei într-o poziție relativ analogică cu aceea a lui Leibniz, care transmitea malformat același argument modernității⁵⁷.

Într-un fel, gestul Sfântului Bonaventura era firesc. Ulterior, argumentul Sfântului Anselm a mai fost regândit în tradiția franciscană de către Pierre de Jean Olivi, Duns Scotus și Jean de Ripa, care au preluat argumentul în măsura în care el are ca obiect ființa infinită, prezentând

55. Cu o fascinantă abilitate de polemist, Sfântul Toma citează din *Monologion* în favoarea tezei proprii în *Despre eternitatea lumii*, 12, unde el citează în bloc întreaga tradiție augustiniană în favoarea sa, pentru a-i izola pe adevărații săi adversari (augustinieni și averroști deopotrivă) de propria lor tradiție. Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Despre eternitatea lumii*, în volumul *Despre eternitatea lumii*, Editura IRI, București, 1999, pp. 90-91.

56. S. Bonaventurae *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, I, dist. 8, p. 1, art. 1, q. 2 *ad. resp.*, ed. Quarrachi, 1882, vol. I, pp. 154-155: *Deus semper est et ubique et totus semper et ubique: ideo non potest cogitari non esse. Hanc rationem assignat Anselmus in libro contra insipientem.*

57. Pentru transmiterea argumentului anselmian la începutul secolului al XIII-lea, cf. J. Chatillon, „De Guillaume d'Auxerre à Saint Thomas d'Aquin. L'argument de Saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII^e siècle”, în *Spicilegium Beccense*, II, ed. CNRS, Paris, 1984, pp. 209-231.

astfel o punte de trecere spre interpretările moderne ale argumentului⁵⁸. Anterior gânditorului franciscan, argumentul Sfântului Anselm fusese preluat, în secolul al XII-lea, mai degrabă pentru sonoritatea splendidă a formulei din *Proslogion*, dar nelăsând loc unei discuții critice și extinse asupra argumentului. De exemplu, Bernard din Clairvaux enunță ornamental formula într-un pasaj frumos mai degrabă pentru contemplarea religioasă decât pentru argumentarea analitică: *Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest*⁵⁹. La rândul său, Guillaume din Saint Thierry folosește și el formula *Summum vero omnium dicimus quo nihil est maius, nihil melius*⁶⁰, plasând-o corect în structura ierarhiei lumii.

Cu cei doi cistercieni, am ajuns deja în proximitatea istorică a Sfântului Anselm. Trebuie să remarcăm acum că, dintre toți exegeții Sfântului Anselm, de la Sfântul Bernard la Hegel, singurul care a considerat important să rețină formula anselmiană într-un context al ierarhiei lumii a fost Guillaume din Saint Thierry. Dimpotrivă, dezbaterea ulterioară asupra argumentului pare să fi fost decisă de turnura pe care argumentul a luat-o în presupusa polemică dintre Sfântul Toma și Sfântul Bonaventura, în care argumentul a devenit conceperea lui Dumnezeu ca *ens per se notum*. În fond, în această dezbatere a secolului al XIII-lea ar trebui să vedem sursa principală a modului în care Descartes, Leibniz și Kant au văzut oportună analiza argumentului. „Eliberați” acum de straturile pe care le-au depus ultima secvență a Evului Mediu și modernitatea peste argumentul anselmian, ne putem

58. Pentru o prezentare a pozițiilor celor trei franciscani, cf. articolul lui Bogdan Tătaru-Cazaban, „*Coloratio Anselmi*. Trei lecturi franciscane ale «argumentului ontologic»”, în I. Tănăsescu, *Argumentul ontologic: aspecte tradiționale și moderne*, București, în curs de apariție, 2003.

59. Cf. Sf. Bernard din Clairvaux, *De consideratione*, V, 7, în *Patrologiae cursus completus*, series latina, vol. 182, col. 797a: 15. *Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris esse aliquid, quo Deus sit, et quod Deus non sit. Hoc enim sine dubio melius.*

60. Cf. Guillaume din Saint Thierry, *De trinitate*, I, 11, în *Patrologiae cursus completus*, series latina, vol. 196, col. 896a. *Illud autem certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudinem rerum existentium, et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere.*

concentra atenția asupra textului propriu-zis. Ar fi contradictoriu metodei propuse să ne imaginăm un „sens original” al textului: pentru a-l constitui în interpretarea noastră, va trebui să îl evaluăm ca pe sinteza surprinzătoare a efectelor pe care experiența filosofică a Antichității târzii și a creștinismului original le-au avut asupra Sfântului Anselm, atât cât au ajuns până la el.

Capitolul III

Vocabularul Sfântului Anselm

La începutul celor două celebre texte, *Monologion* și *Proslogion*, Sfântul Anselm așază câte o prefață în care își stabilește intențiile și narează câte o experiență care pare să fi fost decisivă pentru redactarea lor. În lectura argumentului existenței divine pe care am numit-o „logicistă” și care verifică exclusiv validitatea raționamentului din capitolele 2-4 ale *Proslogion*-ului, aceste descripții contextuale sunt socotite tacit irelevante, aparținând mai degrabă unei trene retorice a scriiturii. În schimb, în lectura pe care am numit-o „teologică”, aceste scurte texte au o importanță mai mare. Propunerea noastră este aceea de a le examina din perspectiva unei legături a mesajului teologic cu cel logic. Să fie oare atât de separate cele două lecturi, sau mobilul separației lor ne învață mai curând ceva despre destinul receptării moderne a argumentului? Vom înainta pas cu pas în cele două texte introductive, pentru a surprinde sensul câtorva expresii și al câtorva „strategii” spirituale pe care le aplică Sfântul Anselm pentru a da un sens argumentului său. Este posibil ca, o dată dezvăluite aceste semnificații, să descoperim dependența dintre validitatea logică a argumentului și sensul special al terminologiei anselmiene. Mai mult, „Introducerea” la *Proslogion* enunță o răsturnare în modul în care Sfântul Anselm înțelege să se raporteze la Dumnezeu prin comparație cu *Monologion*, dar conține și câteva elemente comune cu „Prefața” la acest din urmă tratat. Ce anume a determinat schimbarea? Care sunt elementele și care sunt efectele ei? Sfântul Anselm își prețuiește prefețele, ele sunt realmente pentru el locul privilegiat al dezvăluirii sensului, fiindcă în finalul „Prefeței” la *Monologion* el roagă eventualul copist să nu o uite¹.

1. Cf. *Monologion*, „Prefață”: „Rog însă și cer cu insistență ca, în cazul în care cineva ar dori să transcrie acest mic tratat, să se îngrijească să pună această prefață la începutul cărții, înainte de capitolele înseși”.

Această grijă, curioasă pentru un editor modern, conotează două aspecte : pe de o parte, faptul că cele două texte au fost scrise după redactarea manuscriselor², ceea ce înseamnă că ele sunt martorele exterioare ale unei experiențe a meditației, a descoperirii și a redactării al căror subiect fusese Sfântul Anselm. El însuși își prezintă lucrările drept experiență, strategic separată de detașarea martorului. Aspectul este de reținut deoarece tocmai ceea ce „pățește” Sfântul Anselm pare să fie esențial în ambele tratate și să constituie rădăcina argumentului. În al doilea rând, grija pentru ele conotează faptul că Sfântului Anselm nu i se părea tocmai natural și obișnuit să redacteze un asemenea text pentru fiecare tratat, căci altminteri nu ar fi insistat atât de mult pentru conservarea lor. Și această a doua observație ne trimite la aceeași concluzie : situarea auctorială în aceste texte se deosebește radical, prin calitatea ei de *martor*, de cea din cuprinsul tratatelor, în care îl vedem pe Sfântul Anselm ca *subiect* al unui eveniment.

Citind textele, ne uimește un fapt : deși Sfântul Anselm declară în „Introducerea” la *Proslogion* că este nemulțumit de textul anterior, el narează totuși în ambele tratate câte un eveniment asemănător care pare să fi declanșat meditația. În *Proslogion*, povestește cum textul a fost scris pentru că era nemulțumit de tratatul anterior, dar că, dorind să găsească un argument nou, a eșuat. Experiența graduală a eșecului atinge însă un punct maxim când Sfântul Anselm renunță și refuză să mai caute un nou argument, astfel încât *exact* această clipă îi oferă argumentul căutat. Deși vom relua pas cu pas acest pasaj în cele ce urmează, să sesizăm deocamdată că el are o corespondență interesantă cu debutul *Monologion*-ului, unde aflăm că niște călugări l-au rugat pe priorul mănăstirii lor să le scrie un tratat despre Treime relevant din punctul de vedere al conținutului logic și fără apel la tradiția biblică. Ei întâmpină o împotrivire din partea Sfântului Anselm, iar gradul maxim al acestei împotriviri devine tocmai principiul care declanșează redactarea textului. Ne frapează asemănarea dintre cele două episoade : în ambele, un moment al negativității trece în valoarea sa pozitivă când își atinge gradul maxim de negativitate, astfel încât refuzul generează acțiunea. Diferența fundamentală dintre cele două texte, în schimb, ține

2. Dovada cea mai sigură a acestei datări este o scrisoare a Sfântului Anselm către Hugo, episcop de Lyon, în care afirmă statutul prefețelor sale și precizează forma definitivă a titlurilor (cf. *Epistola XVII ad Hugonem*, în *Patrologia Latina*, vol. 158, col. 1166-1167).

de faptul că în *Monologion* experiența vizează evenimentul cotidian și un dialog exterior, pe când celălalt devine o strategie spirituală euristică. Această asemănare și nota diferită a celor două evenimente este pentru noi cea mai sigură dovadă că Sfântul Anselm cunoștea valoarea excelentă a acestei strategii spirituale și că, cel puțin în *Proslogion*, o aplică realmente. Este posibil să o fi învățat tocmai din evenimentul care a declanșat redactarea primului tratat, adică din faptul că, întâmplător, membrii comunității monastice de la Bec îi adresează rugămintea menționată mai sus. Dar există o posibilitate chiar mai interesantă de a vedea originea acestei metode euristice: istoria cu care începe tratatul *Monologion* nu este, de fapt, decât reluarea aproape literală a primei fraze din *De institutione oratoria* a lui Quintilian:

Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus inpenderam, cum a me quidam familiariter postularent ut aliquid de ratione dicendi compnerem, diu sum equidem reluctatus ...

În urma unui răgaz datorat strădaniilor mele pe care le-am sacrificat timp de douăzeci de ani tinerilor pentru a-i educa, când unii au cerut de la mine cu prietenie să compun ceva despre rațiunea discursului, mult timp am respins aceasta...

Asemănarea dintre cele două texte frapează până la a ne face să ne îndoim de existența reală a călugărilor care cereau redactarea textului. Și Sfântul Anselm, ca și Quintilian, par a se folosi de o elegantă evaziune auctorială pentru a lăsa o notă de distanță obiectivă între autor și textul său. Este adevărat că Eadmer, hagiograful Sfântului Anselm, menționează în *Vita Anselmi*³ mediul intelectual efervescent în care a creat Sfântul Anselm, dar, așa cum ne asigură Sofia Vanni Rovighi⁴, Eadmer l-a cunoscut pe Sfântul Anselm abia atunci când acesta devenise deja arhiepiscop de Canterbury. Sfântul Anselm face însă un pas în plus, prefăcând în *Proslogion* ceea ce a citit, probabil, la Quintilian, în strategie *interioară* de meditație. Astfel, dacă ne îndoim întrucâtva de oralitatea călugărilor care cer un text de la Sfântul Anselm⁵, nu ne

3. Cf. *Vita Anselmi*, I, 3, în *Patrologia Latina*, vol. 158, col. 60-66.

4. Cf. Sofia Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del XI secolo*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1949, p. 21.

5. Pentru o opinie diferită de supoziția noastră, cf. Southern, *Saint Anselm, a Portrait in a Landscape*, Cambridge Univ. Press, New York, 1990, p. 119: „they were not a literary fiction”. Indiferent însă dacă ei au existat sau nu în realitate, influența modelului cultural al frazei lui Quintilian nu este exclusă,

îndoim nici o clipă de faptul că biblioteca abației de la Bec, cea mai importantă bibliotecă normandă a secolului al XI-lea, conținea un număr de surse pe care Sfântul Anselm le-a parcurs în formarea sa intelectuală. Pentru a înțelege care a fost sensul real al strategiei spirituale de la începutul *Proslogion*-ului, să identificăm mai întâi cele câteva surse intelectuale disponibile pentru Sfântul Anselm și modul în care ele au afectat construcția argumentului.

1. Ce a citit Sfântul Anselm ?

Modul în care a funcționat în Evul Mediu citarea autorilor vechi este puțin potrivit pentru a sesiza lecturile unui autor medieval, cel puțin în ceea ce privește secolul al XI-lea. Când disputa universitară a devenit exegeză de text și performanță a folosirii surselor, în secolul al XIII-lea, citarea a devenit riguroasă ; dimpotrivă, pentru secolul Sfântului Anselm, scrisul viza mai degrabă adevărul spuselor decât paternitatea unui text sau reconstrucția corectă a unei tradiții. Sfântul Anselm nu citează, de regulă, în scrierile sale, și chiar pasajele biblice sunt redade adesea din memorie. Totuși, comunitatea problemelor, unele formule filologice comune ne îngăduie să credem că biblioteca din Bec a conținut un număr de autori ai Antichității. În mod sigur exista Sfântul Augustin, citat chiar și de Sfântul Anselm direct la începutul *Monologion*-ului, iar prezența temelor augustinene, de la facultățile spiritului care reiau persoanele Treimii și până la relația dintre credință și înțelegere, este covârșitoare. În fond, Sfântul Anselm este principalul continuator al tradiției augustinene în Evul Mediu timpuriu, urmat de școala victorină, apoi de cultura franciscană⁶. R.W. Southern afirmă⁷ că atât Lanfrancus, maestrul lui Anselm și abatele de la Bec anterior Sfântului Anselm și lui Herluin, cât și Sfântul Anselm însuși cunoșteau prima parte din dialogul

și cu atât mai puțin faptul că Sfântul Anselm a prefăcut într-o metodă euristică un fapt de experiență cotidiană sau culturală.

6. Cf. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 285. G. Madec, în *Y a-t-il une herméneutique anselmienne ?*, în *Petites études augustinienes*, Paris, 1994, p. 295, enumeră pasajele care fac referință implicită la Sf. Augustin: 72 pasaje trimit la *De trinitate*, 32 la *Comentariul la Evanghelia lui Ioan*, 31 la *Sermones*, 16 la *De civitate Dei*, 16 la *Contra Iulianum*, 14 la *De genesi ad litteram*, 12 la *Confesiuni*.
7. Cf. R.W. Southern, *op.cit.*, p. 137.

Timaios (până la 53c), împreună cu comentariul lui Chalcidius, iar amănuntul ni se pare important pentru modul de concepere a ideilor divine în *Monologion*. În plus, în aceeași monografie a lui R.W. Southern aflăm că biblioteca abăției conținea texte din Sfântul Ambrozie, Sfântul Grigorie cel Mare, Sfântul Ieronim, iar în 1063, când Lanfrancus pleacă de la Bec, biblioteca ar fi conținut și *Categoriile* lui Aristotel⁸. Joseph Moreau afirmă⁹, dar fără nici un argument, că Sfântul Anselm ar fi citit *Tratatele teologice* ale lui Boethius. Faptul ni se pare posibil, deoarece la finalul „Prefeței” la *Monologion* întâlnim o analogie între tradiția greacă și cea latină ce pare a urma o frază din Boethius¹⁰. Ar fi fost important să știm cu certitudine dacă Sfântul Anselm a avut sau nu lecturi din Dionisie Pseudo-Areopagitul. Al. Koyré și Kurt Flasch neagă această influență¹¹, așa cum neagă și influența lui Ioan Scotus Eriugena¹², dar J.-L. Marion își bazează interpretarea pe apropierea teoretică dintre cei doi autori¹³. Ar fi fost interesant să cunoaștem dacă Sfântul Anselm a avut sau nu lecturi din *corpus areopagiticum*, pentru modul în care el folosește triada ființă, viață, inteligență, transmisă Evului Mediu atât de Sfântul Augustin, cât și de Dionisie¹⁴. Chiar dacă Anselm nu l-a citit pe Dionisie, afirmația lui Koyré conform căreia „nici una dintre ideile areopagitice nu se regăsesc la Sf. Anselm, nici cea a ierarhiei, nici cea a numelor divine, nici cea a teofaniei”¹⁵ ni se pare totuși incorectă atâta timp cât Sfântul Anselm își întemeiază principalele argumente ale existenței divine pe existența ierarhiei, iar tratatul *Monologion* se referă

8. Cf. R.W. Southern, *op.cit.*, p. 57. Un amănunt interesant este faptul că, trei ani înainte de sosirea lui Anselm la Bec, biblioteca mănăstirii arsese.

9. Cf. J. Moreau, *op.cit.*, p. 77. Afirmatia este repetată, la fel de neargumentat, de Al. Koyré, *op.cit.*, p. 106.

10. Sf. Anselm, *Monologion*, „Prefață”: „Ceea ce ei înțeleg, în cazul lui Dumnezeu, prin substanță este ceea ce noi înțelegem prin persoane”. Boethius: „și de aceea numim și noi *substanțe* acele lucruri sub-puse pe care grecii le numesc *ὑποστάσεις*, și, de vreme ce ei numesc aceleași substanțe *πρόσωπα*, le putem și noi numi *persoane*” (traducere Bogdan Tătaru-Cazaban, în Boethius, *Tratate teologice*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 29).

11. Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. VIII și p. 110-113. Koyré citează monografiile lui P. Rousselot, C. Rémusat și Fr. Picavet, care consideră totuși că Sf. Anselm ar fi avut lecturi din *corpus areopagiticum*. Pentru Kurt Flasch, cf. *op.cit.*, p. 61.

12. Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. VIII.

13. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 254.

14. Cf. *infra*, cap. 4 § 6.

15. Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 113.

la numele divine ca la tot atâtea teofanii. Să adăugăm la aceste nume pe Quintilian și, probabil, pe ceilalți autori ai gramaticilor Antichității târzii, Priscianus și Donatus.

Este foarte important să stabilim această listă mai degrabă pentru golurile ei: este un fapt cert că Sfântul Anselm nu a cunoscut nici un fragment din Plotin sau din Proclus și, în orice caz, nici un fragment relevant din opera platonismului clasic. Kurt Flasch afirmă că, între cele două perioade de arhiepiscopat la Canterbury, probabil în jurul anilor 1105-1106, Sfântul Anselm este exilat în sudul Italiei, unde „intră în contact cu culturile bizantină și arabă”¹⁶. A cunoscut Sfântul Anselm texte din tradiția neoplatonismului arab? Nimic nu ne autorizează să facem o asemenea afirmație și, chiar dacă acest fapt ar fi cunoscut, el s-ar fi petrecut într-un moment în care își scrisese aproape întreaga operă și era absorbit de o carieră arhiepiscopală de la care se recuzase în numeroase situații. Este însă absolut surprinzător cum o serie de idei comune și esențiale pentru cei trei autori citați mai sus, Plotin, Platon și Proclus, răzbat indirect sau sunt redescoperite parțial de Sfântul Anselm.

Ideea unui Sfânt Anselm neoplatonician nu este nouă. Ea a fost sondată mai întâi de Fr. Picavet și apoi de Al. Koyré¹⁷: „Sfântul Anselm este neoplatonician, și nu doar prin doctrina sa a unui Dumnezeu unic, simplu, perfect, incognoscibil și inefabil, ci și prin primele principii și tendințe, forțele directoare ale filosofiei sale, prin acel fond comun al neoplatonicienilor, care formează oarecum baza, scopul și corpul însuși al doctrinei lor și care se numește principiul perfecțiunii”. Pentru anul 1923, când apărea lucrarea lui Koyré, această afirmație putea fi acceptabilă. Astăzi, generalitatea ei nu ne mai mulțumește: nu putem stabili tradiția neoplatoniciană apelând la „forțe directoare” sau la „principiul perfecțiunii”, destul de generale și de vagi pentru a fi atribuite oricărui autor creștin. Esențial este să studiem inserția neoplatonismului în interstițiile *filologice* ale filosofiei Sfântului Anselm și să surprindem existența unor expresii proprii neoplatonismului care impun un mod determinat de gândire. În fond, sursele filosofice ale

16. Cf. K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, cap. V. „Insensé ou empiriste: Anselme de Cantorbéry contre Gaunilon”, trad. de J. Bourkgnecht, Ed. Univ. de Fribourg – Cerf, Paris, 1992, p. 57. Vizita în Italia este povestită de Eadmer, în *Vita Anselmi*, II, 3-5, P.L. 158, col. 90-107.

17. Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 63.

Sfântului Anselm rămân Sfântul Augustin, Părinții Bisericii și, prin aceștia, o subtilă supraviețuire, adesea filologică, a neoplatonismului. Această aventură printre tradiții în care s-a angajat involuntar Sfântul Anselm este intenția de cunoaștere cu care ne-am angajat în studiul vocabularului anselmian.

2. *Argumentum*

Putem începe analiza raționamentului prin studiul termenului *argumentum*. El apare în introducerile la cele două texte în contexte în care Sfântul Anselm face referire la forma în care presupuși călugări de la Bec îi cereau un tratat despre esența divină. El înseamnă în primul rând o excludere a surselor de autoritate și o analiză realizată în ordinea disputei. Atașamentul Sfântului Anselm față de o asemenea metodă este tensionat istoric: cu câteva decenii înainte de scrierea tratatelor sale, Bérenger din Tours lansase unul dintre cele mai importante conflicte ale gândirii secolului al XI-lea, privitor la euharistie, în care a polemizat cu Lanfrancus, maestrul Sfântului Anselm¹⁸. Susținând valoarea simbolică și nu fizică a lui Cristos în euharistie, Bérenger pleda pentru admiterea analizei logice la nivelul discursului teologic, iar Lanfrancus apăra poziția exegezei literale a Scripturii. Situarea Sfântului Anselm în acest context este curajoasă și delicată: el redactează dialoguri despre adevăr, despre gramatician sau despre liberul arbitru în care afirmă faptul că buna funcționare a logicii în dialog este cea mai sigură dovadă a prezenței lui Dumnezeu în discurs¹⁹. Fără îndoială, atitudinea trebuie să ne rețină atenția ca un principiu de metodă în analiza argumentului propriu-zis, atunci când ne vom întreba ce raport există între coerența logică și prezența divină ca inspiratoare a argumentului.

Monologion își propune „un stil clar și argumente de rând” (*plano stylo et vulgaribus argumentis*), unde termenul *vulgaribus* pare a fi efectiv opus exegezei biblice „elevate”; în replică, în *Proslogion*, Sfântul Anselm constată că tratatul său anterior nu a reușit decât „o înlănțuire

18. Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 53.

19. Cf. *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, II, 9, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 207: „Nu eu te conduc, ci cel despre care discutăm (și fără de care nu suntem vrednici de nimic) ne conduce peste tot unde suntem pe calea adevărului”.

de prea multe argumente" (*concatenatio multorum argumentorum*). Această remarcă ne permite să credem că intenția autorului era de a produce un argument care să fie în primul rând eficient prin caracterul său *concis*. În ciuda aparentei lui platitudini acest aspect este foarte important : doar el ne dezvăluie cui se adresa argumentul. În capitolul 1 din *Monologion*, destinatarul era un personaj imaginar, care nu a auzit nimic despre credința creștină sau care nu crede. Despre el spune Sfântul Anselm că s-ar putea convinge printr-un argument de existența lui Dumnezeu, „chiar dacă este înzestrat cu o minte mediocră” (*mediocris ingenii*). Subiectul generic din acest pasaj este de fapt prototipul *nesocotitului* din *Psalmi*, citat în cuprinsul argumentului propriu-zis. El joacă rolul unei subiectivități generice, ceea ce înseamnă că putem afla ceva despre conținutul analitic al statutului argumentului însuși din faptul că el îi este adresat acestei subiectivități. Ori de câte ori subiectul generic este amintit, Sfântul Anselm invocă o experiență, așa cum se petrece în pasajul citat din *Monologion*, unde este invocată experiența binelui, a relației, a ierarhiei, în scopul de a construi pentru acest subiect generic tot atâtea experiențe ale existenței divine, asemănătoare întrucâtva „căilor” oferite de Sfântul Toma în argumentarea existenței divine. În capitolul 2 din *Proslogion*, unde Sfântul Anselm își enunță argumentul, acest personaj generic are experiența mentală a construcției argumentului, dar Sfântul Anselm își prezentase deja, în „Introducerea” la tratat, propria experiență a obținerii lui, experiență la care vom reveni mai jos și care viza explorarea propriilor limite de cunoaștere. Conceptul de experiență este, de altfel, susținut și de modul în care Sfântul Anselm schimbă valoarea pronumelui personal de la un tratat la altul : în *Monologion*, Dumnezeu este numit la persoana a III-a, pe când în *Proslogion*, la persoana a II-a, vizându-se un „tu” viu și originar absent.

Invocând conceptul de „experiență”, înțeles ca o succesiune de evenimente ale spiritului ce presupun existența unor percepții și de fenomene ale conștiinței constituite într-o lume coerentă, suntem la un pas de a ne îndoii de validitatea absolută a încadrării argumentului anselmian în distincția kantiană a argumentelor *a priori* de cele *a posteriori*, după cum ele presupun sau nu conceptul de experiență. Într-adevăr, sunt bazate pe experiență atât argumentele din *Monologion*, unde avem construcții ale existenței divine care pleacă de la experiența sensibilă, cât și cel din *Proslogion*, care face apel la o experiență logică a ignorantului, dar mai ales la o experiență a limitelor propriei gândiri (o vom numi transcendentală) a Sfântului Anselm, mărturisită în „Introducere”.

Ceea ce înseamnă că, în cazul acestui autor, putem deosebi între argumente empirice și argumente transcendente, criteriul de deosebire fiind *natura* experienței, și nu prezența sau absența ei²⁰. Pentru Sfântul Anselm, *argumentum* înseamnă, prin urmare, invocarea și descrierea unei experiențe. Pe lângă aceasta, *argumentum* pare a semnifica deschis o structură de gândire independentă de Scriptură. Ne întrebăm dacă această structură „independentă” este destul de inocentă pentru a semnifica doar un exercițiu logic desprins de istorie sau dacă nu cumva Sfântul Anselm schimbă doar tradițiile, preferând inconștient tradiția neoplatoniciană (prin istoria cu care sunt încărcate construcțiile conceptuale pe care le folosește) celei scripturale. Totuși, dacă această concluzie ar fi adevărată, ce anume îl face să disocieze între experiența personală prezentată în „Introducerea” la *Proslogion* și experiența de factură pur conceptuală din capitolul 2? Pentru a lămuri acest aspect, trebuie să vedem ce sens îi acordă Sfântul Anselm personajului citat din *Psalmi* și ce legătură are acest personaj cu Sfântul Anselm însuși.

3. *Persona* și *insipiens*

Așa cum am văzut în citarea întregului argument al existenței divine, el se adresează unui personaj din *Psalmi* care se îndoiește de existența divinității: „Căci spuse-n inima sa nesocotitul: nu este Dumnezeu?”. Termenul *insipiens* este ambiguu, întrucât el corespunde ebraicului *nabal*, care înseamnă „smintitul”. Totuși, nu acesta este sensul în care pare să fie folosit termenul de Sfântul Anselm. În primul rând, trebuie să remarcăm rolul central al acestui personaj în construcția argumentului. De fapt, cu el începe analiza logică a argumentului, remarcă P. Ricœur²¹. Apoi, titlul tratatului lui Gaunilon, *Liber pro insipiente*,

20. Este interesant de remarcat faptul că nici pentru Sfântul Toma criteriul de clasificare a argumentelor în *a priori* și *a posteriori* nu este neapărat valid. În fiecare dintre cele cinci probe ale existenței divine (cf. *Summa Theologica*, Ia, q. 2, art. 3), Sfântul Toma pornește de la o experiență empirică și se oprește la afirmarea unei realități supreme în ordinea exemplului propus, pentru ca raționamentul să se rupă în acest moment și să reînceapă *a priori* prin recunoașterea *tocmai* a ființei divine într-un concept construit (de exemplu, în argumentul al patrulea, existența gradelor de real impune o limită supremă a acestora, *et hoc dicimus Deum*).

21. Cf. P. Ricœur, „*Fides quaerens intellectum* – antécédents bibliques” (1990), în *Essais d'herméneutique biblique*, ed. cit., pp. 327-353.

conține construcția prepoziției *pro* construită cu ablativul, cu sensul de „în locul, asumând rolul”. Aceeași convenție polemică o reia Sfântul Anselm în răspunsul său la tratatul lui Gaunilon. Faptul ne atrage atenția pentru calitatea de rol generic pe care o primește *insipiens*, pe care l-am tradus cu „nesocotitul”. Traducerea vizează în primul rând sănătatea mintală a personajului: el devine astfel identic celui invocat în debutul capitolului 1 din *Monologion*, căruia i se adresa argumentul din tratat. O traducere recentă a *Proslogion*-ului îl califică drept „smintit”²², dar faptul că nu este vorba de un nebun este recunoscut de K. Flasch²³, iar Karl Barth îl vede ca pe un eretic²⁴.

De fapt, alegerea acestui psalm nu este inocentă la Sfântul Anselm, ci există o întreagă exegeză biblică a valorii lui, așa cum semnalează Gilbert Dahan²⁵. Astfel, o interpretare istorică a vrut să vadă în *insipiens* pe unul din regii Asiriei care persecutau poporul credincios. Majoritatea exegezei medievale a interpretat antisemit pasajul, identificând în *insipiens* figura evreului care neagă divinitatea lui Cristos²⁶. O altă parte a exegezei medievale a văzut în *insipiens* păgânul (*gentilis*) în general, iar Nicolaus din Amiens l-a identificat cu materialistul Epicur²⁷. Toate aceste variante demonstrează că exegeza biblică a văzut în *insipiens* o inteligență eretică. Mai interesant este Sfântul Ioan Damaschinul care, în *De fide orthodoxa*, I, 3, amintește pasajul exact în capitolul în care oferă un argument al existenței divine²⁸; totuși, un eventual contact între Sfântul Anselm și textul menționat este greu de crezut, deoarece acesta din urmă este tradus în limba latină de Burgondius din Pisa

22. Cf. Anselm, *Proslogion*, traducere din limba latină, postfață și note de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997. Aceeași opțiune are și Vasile Sav în traducerea tratatului *De libero arbitrio*, II, 2, 5, al Sfântului Augustin, care citează același pasaj (cf. Sfântul Augustin, *Liberul arbitru*, traducere de V. Sav, Editura Dacia, Cluj, 2002).

23. Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 62.

24. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 94, pentru care *insipiens* este un om inteligent ce avansează pe o cale greșită de cunoaștere.

25. Cf. G. Dahan, „L'exégèse patristique et médiévale du psaume 13”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 57, 1991, pp. 11-25.

26. Petrus Cantor (citad de Dahan, *op.cit.*, p. 13) spune: „Dixit insipiens iudaeus in corde suo: hic homo, scilicet Christus, non est deus, quia non credebatur esse Deum”.

27. Cf. G. Dahan, *op.cit.*, p. 20.

28. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 3, traducere de D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 17.

în 1151. Nici una dintre soluții, vechi sau moderne, nu este însă complet inacceptabilă, deși ele pot fi modificate sensibil de o analogie pe care o propune textul însuși și care demonstrează că Sfântul Anselm face o figură cu totul aparte în peisajul exegezei biblice a acestui pasaj.

Analogia are în vedere funcția în text a termenului *insipiens* și a termenului *persona*. În „Introducerea” la *Proslogion*, Sfântul Anselm își prezintă meditația *in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis* (punându-mă în rolul celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neștiute). Expresia *in persona* îndeplinește rolul de locuțiune și înseamnă „în locul, asumând rolul”, având deci aceeași semnificație ca și prepoziția *pro* de mai sus. Prin urmare, Sfântul Anselm își propune asumarea unui rol generic în gândire, adică o meditație implicită asupra limitelor generice ale cunoașterii în formularea unui argument al existenței divine. Expresia nu este deloc întâmplătoare, ci ține de instrumentarul tehnic al Sfântului Anselm: expresiile *aliquis secum tacite dicat* (să spună cineva cu sine în tăcere) (*Monologion*, capitolul 1), sau *sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis* (punându-mă în locul celui care dispută și cercetează cu sine în singurătate) („Prefața” la *Monologion*), sau *secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit* (disputând cu sine în tăcere, așa cum face mintea mea acum) (*Monologion*, capitolul 32) reprezintă ipostaze incomplete a ceea ce ne oferă complet fragmentul din debutul *Proslogion*-ului, adică tematizarea unei subiectivități generice care își explorează propriile limite, propria receptivitate și propriile maniere de a formula un argument al existenței divine.

În acest caz, *insipiens* este aici numele propriu al conștiinței receptive. Propunerea noastră, care modifică întrucâtva interpretările anterioare, constă în stabilirea unei analogii între funcțiile termenilor *insipiens* și *persona*, de vreme ce ambele reprezintă moduri ale conștiinței explorate de Sfântul Anselm și moduri de examinare a posibilităților transcendente, și nu doar mijloace logice de descoperire a argumentului existenței divine. Ce este această subiectivitate peste care a dat Sfântul Anselm prin acești doi termeni? Ce analogii licite putem face în istoria filosofiei pentru a-i aproxima ideea? Vom putea răspunde la aceste întrebări după ce, analizând în sfârșit conținutul prefeței Sfântului Anselm, vom surprinde dezvoltarea experienței înseși a acestei conștiințe. Nu este vorba neapărat despre o conștiință pură și neintențională, căci, în capitolul 1 din *Proslogion*, Sfântul Anselm face o descripție mai analitică a conceptului subiectivității care se pregătește să dovedească

existența divină: „Intră în camera minții tale, izgonește-le pe toate, afară de Dumnezeu și de cele ce te ajută să-l găsești”. Care sunt aceste instrumente? Nimic din cuprinsul textelor Sfântului Anselm nu ne lasă să deducem că ar putea fi vorba de niște mijloace specific logice. Ele sunt mai degrabă *intenționale*, putând fi asimilate cu conceptul *creдинței care caută înțelegerea* (*fides quaerens intellectum*) din același capitol 1. Pentru a înțelege conținutul acestui „instrument”, trebuie să ne apropiem însă de sensul raționalității anselmiene și de legătura ei cu conceptul credinței.

Paul Vignaux, urmându-i pe Gilson și Karl Barth, este de părere că Sfântul Anselm își apără *obiectivitatea*²⁹ raționamentului prin invocarea termenului *persona*, dar și pentru a determina ceea ce au vrut de la el ceilalți frați³⁰. Dimpotrivă, în urma analogiei noastre cu *insipiens*, am putea susține că Sfântul Anselm apără subiectivitatea generică, în limitele sale de cunoaștere a ființei divine. Pentru a lămuri însă conținutul acestei subiectivități și limitele sale, să cercetăm termenii care desemnează propriu-zis raționalitatea anselmiană.

4. *Ratio fidei*

În conflictul său cu Lanfrancus, Bérenger din Tours afirmase necesitatea unei *ratio fidei*³¹. Expresia putea să îi fie cunoscută deja Sfântului Anselm cu un anume sens specializat, întrucât o folosește la începutul *Proslogion*-ului, în fraza în care își descrie tratatul anterior drept un *exemplum meditandi de ratione fidei*. Expresia este, de altfel, apropiată de titlul cărții a VIII-a din tratatul augustinian *De trinitate* (*Intellectus fidei*). Noi am tradus expresia anselmiană prin „model de a medita asupra rostului credinței” în traducerea *Proslogion*-ului³², dar nu mai suntem foarte convingși de oportunitatea acestei echivalări. Termenul „rost” poate avea sensul de „importanță, semnificație, sens”, dar Sfântul Anselm pare să îl folosească într-un alt sens. Argumentul cel mai serios pentru această nouă teză este expresia din capitolul 1 al *Proslogion*-ului,

29. Cf. P. Vignaux, „Structure et sens du *Monologion*”, în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI, 1947, pp. 198.

30. Cf. P. Vignaux, *op.cit.*, p. 193.

31. Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 53.

32. Cf. Sf. Anselm, *Proslogion*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

fides quaerens intellectum, sub semnul căreia își pune autorul întreg demersul, dar mai poate fi amintit ca argument și faptul că Sfântul Anselm anunțase la începutul tratatului *Monologion* că va avea drept metodă argumentul rațional al credinței, înlocuind autoritatea scripturală. Sensul expresiei *ratio fidei* ar putea fi dat, în acest caz, de valoarea genitivului *fidei*. Plasat în contextul tratatului, *fides* pare a fi condiția generală a înțelegerii („și chiar aceasta cred : că necrezând, n-aș înțelege”³³). Dacă la aceste aspecte adăugăm faptul cunoscut al intenției anselmiene de a folosi *ratio* pentru a se raporta la existența divină, putem avansa ipoteza valorii de *genitiv explicativ* a termenului *fides* : mai există și alte tipuri de *ratio*, iar cel asumat de Sfântul Anselm are ca diferență specifică pe *fides*.

Dacă adoptăm ca ipoteză de lucru această explicație, o putem plasa mai întâi într-un context al tipurilor de raționalitate posibile în filosofia premodernă. Am spus deja în capitolele anterioare că înțelegem raționalitatea anselmiană ca pe una deosebită de idealurile raționalității platoniciene și aristotelice prin obiectul ei. Plasându-ne în ordinea unei ierarhii a lumii acceptate atât de cultura greacă, cât și de cea latină, sesizăm faptul că obiectul științei platoniciene sunt realitățile universale, pe când obiectul științei practice aristotelice este individualul³⁴, dar și faptul că, în aceeași ordine ierarhică, obiectul transcendent al minții nu cade în nici una dintre cele două specii de obiecte, dată fiind plasarea minții în contextul ierarhiei. Sfântul Anselm nu avea nevoie să cunoască aceste două tipuri de raționalitate ; îi era suficient să mediteze asupra caracterului transcendent al obiectului său pentru a înțelege că raționalitatea cu care abordează obiectele inferioare poziției sale în ierarhie trebuie să fie diferită de raționalitatea cu care abordează un obiect superior lui, cu condiția să menținem ipoteza cea mai importantă, și anume prezența unanim acceptată a unei ierarhii a lumii. Iar răspunsul la această problemă mai degrabă intuită decât dezvoltată de Sfântul Anselm însuși este : există o procedură prin care gândirea poate avea ca obiect divinitatea, iar specia de rațiune angajată este *ratio fidei*. Chiar dacă lucrurile ar sta astfel, încă nu am determinat conținutul analitic al acestui concept, dar știm că el presupune o diferență față de folosirea normală a activității intelectuale.

33. Cf. *Proslogion*, cap. I, *ad finem*.

34. Pentru cele două tipuri de științe, ca și pentru o discuție amănunțită asupra distincției dintre obiectele și posibilitatea lor, cf. P. Aubeuque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963.

În schimb, ceea ce mai cunoaștem în vederea lămuririi acestei expresii este suportul ei epistemologic, în cazul particular al Sfântului Anselm și al întregii tradiții augustinien³⁵. Este cunoscut faptul că, pentru Sfântul Augustin, doctrina persoanei se întemeiază pe o analogie între facultățile spiritului și persoanele Treimii, chiar dacă în opera augustiniană lista facultăților supuse analogiei variază. Sursa acestei analogii este neoplatoniciană și constă într-un principiu de convertibilitate a etajelor lumii în funcții ale sufletului³⁶. Ideea augustiniană se regăsește la Sfântul Anselm, în *Monologion*, capitolul 67: „Se poate spune, așadar, că mintea însăși este o oglindă în care se odihnește, ca să spun astfel, chipul lui ce nu poate fi văzut față către față. Căci dacă mintea însăși este singura dintre toate creaturile care poate avea memorie, înțelegere și iubire față de sine, nu văd de ce s-ar nega faptul că în ea se află imaginea acelei esențe care se constituie în inefabila treime prin memoria, înțelegerea și iubirea față de sine însuși”. Teoria este fundamentul epistemologic al lui *ratio fidei*: acest tip de raționalitate poate avea obiect pentru că rațiunea însăși (*mens*, în ocurența capitolului) poartă amprenta, privilegiată între creaturi, a creatorului ei. Această teorie, prezentă la Sfântul Anselm, l-a făcut de altfel pe P. Naulin să caracterizeze argumentul din *Proslogion* drept reflexiv³⁷. În schimb, persistă întrebarea: care este regimul rațiunii în abordarea celui căruia îi poartă amprenta? Dacă universul în care ea există este ordonat ierarhic, devine evident că regimul acesta trebuie să fie diferit de modul de abordare a obiectelor aflate „mai prejos” de rațiune sau a celor egale cu ea.

Dacă *ratio fidei* se sprijină pe o asemenea analogie a facultăților, atunci enunțul acestui principiu ne situează brusc în centrul intenției acestei cărți: de a argumenta faptul că asumarea unei viziuni ierarhice despre lume la Sfântul Anselm înseamnă descoperirea unui tip de raționalitate aparte, în care argumentarea existenței divine are o valoare diferită de orice alt tip de argumentare grație regimului obiectului vizat, și că destinul modernității a constatat în separarea lecturii logice de

35. Cf., de exemplu, *De trinitate*, X, pentru ocurența acestei analogii, iar pentru întreaga dezvoltare medievală a analogiei în teoria iluminării divine, cf. J. Chevalier, *Histoire de la philosophie*, II, Ed. Universitaires, 1992, pp. 267-269.

36. Cf., de exemplu, Proclus, *Elemente de teologie*, sau Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. 27-35.

37. Cf. P. Naulin, „Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Canterbury”, în *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1969, p. 2.

cea teologică a argumentului, prin renunțarea la modelul ierarhic al universului. Reformulată astfel, intenția cărții noastre are nevoie de mai multe puncte de sprijin, dintre care cel mai important în clipa de față ar fi clarificarea raportului real dintre credință și rațiune, așa cum ni-l prezintă textul Sfântului Anselm.

5. *Fides quaerens intellectum*

În filosofia medievală, conflictul dintre rațiune și credință, invocat cel mai adesea ca o etichetă salvatoare pentru probleme mult mai complexe decât echivocitatea acestei expresii, a cunoscut mai multe etape atât de diferite între ele încât ne putem legitim îndoii că, de la un secol la altul sau de la o polemică la alta, a fost realmente vorba despre una și aceeași problemă. Acesta este motivul pentru care afirmația lui Al. Koyré, conform căreia „întreaga doctrină scolastică” a raportului dintre *fides* și *intellectum* ar fi fost enunțată de Sfântul Anselm, trebuie serios pusă la îndoială³⁸. De pildă, conflictul dintre *fides* și *ratio*, în formula disputelor universitare de la sfârșitul secolului al XIII-lea, nu are nici o legătură cu problema anselmiană, ci ține de efortul lui Boethius din Dacia de a clarifica statutul obiectelor științelor pozitive și de argumenta posibilitatea unei conviețuiri între *fides* și *scientia* în măsura în care credința este un proces nepredicativ, presupunând în subtext că forma ei predicativă, adică teologia, este o pseudo-știință, datorită obiectului său inefabil³⁹. Este însă limpede, din lectura *Proslogion*-ului, că *fides quaerens intellectum* înseamnă descoperirea unei structuri intenționale a cunoașterii care să o facă aptă să dialogheze cu Creatorul.

Putem porni în înțelegerea acestui concept de la faptul că în *Monologion*, unde acest ideal este absent, Sfântul Anselm se referă la Dumnezeu ca la un obiect, desemnat prin pronume demonstrative sau prin persoana a III-a a pronumelui personal, pentru ca în *Proslogion*, dimpotrivă, discursul să fie purtat de la un „eu” care își mărturisește conștiința căderii (în capitolul 1) la un „tu” îndepărtat și absent. Credința este conceptul care suportă acest dialog paradoxal. Căci este, într-adevăr, paradoxală o demonstrație a existenței lui Dumnezeu care nu pleacă de

38. Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 14.

39. Cf. Boethius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, în vol. *** *Despre eternitatea lumii*, ediție bilingvă, Editura IRI, București, 1999, pp. 124 sqq.

la presupoziția nonexistenței lui. Presupoziția Dumnezeuului absent este importantă, fiindcă ea suportă și un contraexemplu în opera anselmiană : în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, găsim o demonstrație „rațională” a valorii de mântuitor a lui Cristos pornind de la presupoziția nonexistenței lui și a credinței creștine⁴⁰. Idealul *fides quaerens intellectum* pare a fi întemeietor în acest context al cercului hermeneutic pe care îl dezvoltă o conștiință intențională : „Învață-mă să te caut și arată-te căutătorului : căci nu te pot căuta de nu mă înveți și nici să te găsesc de nu mi te arăți”. Aceste cuvinte, care l-au făcut pe Andrei Pleșu să le denumească „rugăciunea unui intelectual”⁴¹, sunt plasate cu numai câteva rânduri mai sus de enunțul propriu-zis al argumentului. Ele par să fie fundamentul pe care argumentul se așază. O imagine plastică a regimului raționalității clarifică situarea în ierarhie a omului : „Eu nu pot, Doamne, încovoiat fiind, privi decât în jos : îndreaptă-mă încât să pot ținti în sus”. Altfel spus, situarea în ierarhie implică regimul strict al experienței ca domeniu licit al cunoașterii, iar rugăciunea Sfântului Anselm pare să ceară îndreptățirea folosirii legitime a idealului rațiunii pure. Este ca și cum Sfântul Anselm nu ar trece teoretic de limitele idealului acestei rațiuni, dar admite că intervenția celui invocat, într-un anumit regim, ar putea legitima întrucâtva argumentul. Ce înseamnă, în acest context, credința ?

Soluțiile oferite ca răspuns au fost descurajant de variate. Paul Ricœur a propus o analogie cu tipul de alianță veterotestamentară, în care *autoprezentarea* lui Dumnezeu este rezultatul lui *fides*, dar acest concept este deja încărcat de ideea că Dumnezeu este un *summum* al ființei⁴². Trimiterea veterotestamentară este foarte îndepărtată și întrucâtva prea complicată : este mai ușor să explici colaborarea divinității la momentele rațiunii făcând apel la concepte mai articulate și mai disponibile pentru Sfântul Anselm, cum ar fi descendența inteligenței din unitatea originară (concept neoplatonician moștenit pe filieră augustiniană prin forma *Logos*-ul provenit din divinitate), sau pur și simplu prin doctrina creștină a întrupării Mântuitorului. Pierre Naulin susține că *fides quaerens intellectum* ar avea ca sens posibilitatea credinței „de a se ridica la nivelul cunoașterii”⁴³. O asemenea formulă cu conotații pozitivistice a

40. Cf. *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, ed.cit., I, 20, p. 155.

41. Cf. A. Pleșu, *Jurnalul de la Tescani*, Editura Humanitas, 1996, p. 117.

42. Cf. P. Ricœur, *op.cit.*, p. 330.

43. Cf. P. Naulin, *op.cit.*, p. 3.

lansat și Al. Koyré, pentru care progresul teologic constă în eliminarea progresivă a elementelor credinței și înlocuirea lor treptată cu elemente de înțelegere⁴⁴. Nici o asemenea interpretare nu ni se pare apropiată de textul anselmian, fiindcă ea vede în credință o stare intermediară între ignoranță și cunoaștere, pentru a abandona ulterior credința, eveniment în legătură cu care Sfântul Anselm se ferește să dea vreo indicație. În fine, o a treia interpretare îi aparține lui Karl Barth : el vede în credința anselmiană un concept al adevărului formale, a cărei necesitate ar fi chiar demonstrabilă⁴⁵. *Fides* ar putea fi considerat drept „fundament absolut” și acceptare indiscutabilă a unui set de presupozitii dogmatice care pot fi folosite ca premise ale raționamentelor. Astfel, *credo* ar deveni un „act just al voinței”, care lasă posibilitatea de a releva caracterul inteligibil al conținutului credinței. Fără îndoială că această soluție își are farmecul ei teologic, dar ea produce sens mai degrabă înăuntru unui rigorism religios diferit ca factură de intenția *Proslogion*-ului. Dacă această interpretare ar fi fost coerentă pentru Sfântul Anselm, el nu ar fi narat eșecul total al efortului său rațional de a găsi un argument al existenței divine și nu ar fi speculat tocmai acest eșec radical în vederea descoperirii argumentului.

Este adevărat că opera întinsă a Sfântului Anselm ne oferă ocurențe ale credinței care ar putea proba teza lui Karl Barth. De exemplu, într-o scrisoare despre necredința lui Roscelin, celebrul vocalist care alimentează un segment al certeii universalizării de la începutul secolului al XII-lea, Sfântul Anselm se referă la credință ca la o etapă preliminară înțelegerii : „Căci creștinul trebuie să ajungă la înțelegere prin credință, și nu prin înțelegere la credință ; dar dacă nu reușește să înțeleagă, să revină la credință”⁴⁶. Asemenea pasaje rigoriste nu trebuie însă aplicate obligatoriu *Proslogion*-ului, cu atât mai mult cu cât el reprezintă o depășire radicală – și subliniată, în această calitate, de autor – a altor texte ale Sfântului Anselm.

Pentru a ne apropia de sensul spuselor anselmiene, este firesc să îl reconstruim urmărind modul în care ideile anterioare lui prind sens în acest text. Este cunoscut faptul că Sfântul Augustin împărtășește idealul credinței prealabile cunoașterii. De exemplu, în *Comentariul la Evanghelia lui Ioan*, XIX, 6, Sfântul Augustin spune : „Intelectul este recompensa

44. Cf. Al. Koyré, *op.cit.*, p. 34.

45. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 15 sqq.

46. Cf. *Epistola ad Falconem*, în *Patrologia Latina*, vol. 158, col. 1193 c-d.

credinței (*merces fidei*), prin urmare nu căuta să înțeleagă pentru a crede, ci crezi ca să înțelegi”. El citează foarte frecvent un pasaj scriptural care ajunsese până la el cu o eroare filologică: *nisi credideritis, non intelligetis* (Isaia, 7, 9)⁴⁷. Sfântul Anselm a urmat sursa augustiniană în formula lui. Este atunci firesc să sesizăm esența conceptului de credință augustiniană pentru a ne apropia de esența celui anselmian. Pentru Sfântul Augustin, cel puțin în *Confesiuni*, credința nu este nici un moment al rațiunii, nici un moment al voinței. Ea este un sentiment, o formă a inimii de a se lăsa afectată și de a mărturisi o urmă a Creatorului ei. Este o formă esențială și inepuizabilă de discreție, în care Dumnezeu nu se arată într-o cratofanie severă a regulilor de asumat. Credința se naște din modul în care Dumnezeu îl surprinde pe Sfântul Augustin, copil, prin reacțiile lui neașteptate, prin reacțiile la care Sfântul Augustin este întotdeauna *nepregătit* și al căror sens îl percepe întotdeauna *după* manifestarea lor. Exemplele țin de experiența educației⁴⁸: „tu îmi făceai bine prin cei ce nu îmi făceau bine” (I, 12) și mai ales X, 6, unde denumirile pozitive ale ființei divine sunt tot atâtea moduri ale Sfântului Augustin de a se lăsa surprins de prezența valorii negative a acestora în ființa divină. Dumnezeu Sfântului Augustin este mereu pregătit în vederea unei colaborări neașteptate, neprogramate, ca și cum deschiderea maximă a subiectivității ar coincide tocmai cu lipsa lui de autoreflexivitate și cu momentul în care are loc evenimentul întâlnirii. Dacă în *Comentariul la Evanghelia lui Ioan*, Sfântul Augustin a numit înțelegerea *merces fidei*, înseamnă că înțelegerea întreține o relație de proporționalitate cu credința: cu cât credința este mai sinceră, cu atât înțelegerea este mai clară.

Este posibil ca Sfântul Anselm să fi continuat această înțelegere a credinței văzute ca disponibilitate și „surpriză”. Pentru Sfântul Anselm, credința înseamnă o formă de eliberare a minții de conținuturile ei intenționale: de aceea, credem, insistă Sfântul Anselm atât de mult pe

47. Cf., de ex., *De magistro*, XI, 37. Eroarea filologică constă în faptul că Sf. Augustin se baza pe o traducere mai veche decât *Vulgata* lui Ieronim, numită *Itala*, iar în *Vulgata* pasajul corect este „Dacă nu credeți, veți fi zdrobiți” (cf. Anton I. Adămuț, *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 78). În acest context, afirmă A. Adămuț, „credința nu demonstrează, ea propune, nu impune” (*op. cit.*, p. 79). Această relație o vom regăsi, sub câteva aspecte, la Sfântul Anselm.

48. Cf. Sf. Augustin, *Confesiuni*, traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh.I. Șerban, Editura Humanitas, București, 1998.

faptul că argumentul s-a ivit în clipa în care renunțarea la obținerea lui a fost totală. Este posibil, astfel, ca tocmai în acest pasaj al descrierii renunțării să descoperim norma folosirii licite a rațiunii în raportul ei cu obiecte transcendente sieși. Sfântul Anselm dezvoltă această idee augustiniană, adăugându-i o notă nouă: credința este forma supremă de transformare a intelectului în *structură de receptivitate*. Argumentul începe să existe atunci când credința a atins gradul suprem de sinceritate, adică a recunoscut caracterul transcendent și inefabil al divinității și plasarea sinelui ca subiect gânditor într-o poziție determinată inferioară în ierarhie. Acest nou aspect, în schimb, poate fi clarificat prin analiza unui nou termen central pentru „Introducerea” la *Proslogion*, și anume *acies mentis*.

6. *Acies mentis*

În hagiografia sa, Eadmer insistă asupra modului în care redactarea *Proslogion*-ului cunoaște un triplu eșec⁴⁹. El povestește cum Sfântul Anselm a decis să renunțe să mai caute argumentul, dar cu cât se ferea mai tare de exercițiul propus inițial, cu atât el i se impunea mai mult: *verum quanto plus in hoc desudabat, tanto illum cogitatio ipsa magis ac magis infestabat*. Redactat într-o clipă de exaltare (*immenso gaudio et jubilatione*) pe tăblițe de argilă acoperite cu ceară, textul este încredințat unor călugări și, după trei zile, dispare. Sfântul Anselm rescrie totul pe alte tăblițe, care se sparg pe pavimentul mănăstirii, și abia acum autorul se decide să folosească pergamentul, recuperând cu greu o parte a tăblițelor sparte: *composuit ergo inde volumen parvulum... quod Proslogion nominavit*. Oricare ar fi adevărul și oricât de mult ar fi mistificat hagiografic Eadmer întâmplarea, putem crede că el a transmis sensul ei exact: descoperirea argumentului a însemnat pentru Sfântul Anselm experiența renunțării totale la propria intenție conceptuală, pentru a permite fenomenului să se dea ca atare intuiției, covârșind-o în această raportare.

Dacă pretindem ca raționalitatea să fie legitimă în gândirea obiectelor transcendente ei în alt sens decât în gândirea obiectelor subordonate sau egale ierarhic cu ea și, de asemenea, că această legitimitate nouă a

49. Cf. Eadmer, *Vita Anselmi*, în *Patrologia Latina*, vol. 158, întreaga coloană 63, din care cităm în acest alineat.

raționalității este acoperită de semnificația credinței, gândită ca folosire a structurilor de receptivitate ale conștiinței, la Sfântul Anselm, atunci trebuie să arătăm efectiv conținutul acestui enunț formal, precizând cum devine rațiunea o structură de receptivitate. Credem că analiza unui pasaj din „Introducere”, anticipat de noi deja în paginile anterioare, poate da sensul căutat :

Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem atque aliquando mihi videretur iam capi posse quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare, velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem ne mentem meam frustra occupando, ab aliis in quibus proficere possem, impediret, penitus a me vellem excludere ; tunc magis ac magis, nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Deși îmi îndreptam gândirea spre acesta cu râvnă și adesea, iar uneori mi se părea că am putut cuprinde ceea ce căutam, alteori ascuțimea minții îmi fugea în toate părțile, deznădăjduind, în cele din urmă am dorit să încetez cercetarea lucrului care părea să fie cu neputință de găsit. Dar, pentru a nu-mi ocupa mintea în zadar cu această cugtare care să mă împiedice de la altele în care aș fi putut să reușesc, am dorit să o îndepărtiez cu totul de la mine : abia atunci a început, cu o anumită dificultate, să se impună treptat celui care nu o dorea și se apăra de dânsa. Într-una din zile așadar, pe când mă istoveam rezistând acestei dificultăți în înțeleștarea însăși cu gândul acesta, s-a oferit ceea ce nu sperasem, așa încât am îmbrățișat cu patimă ceea ce refuzam nelineștit.

Despre argument ni se spune că „s-a oferit” (*se obtulit*), iar expresiile *quod desperaveram* (ceea ce nu sperasem) și *quam sollicitus repellebam* (ceea ce refuzam nelineștit) sunt expresii cu valoare bifuncțională : pe de o parte, ele sunt subiect și, respectiv, complement direct ale verbelor determinante, dar simultan au și o valoare cauzală, subtil sugerată de textul latin și fatalmente absentă din traducerea românească : „s-a oferit fiindcă nu sperasem, așa încât am îmbrățișat cu patimă fiindcă refuzam nelineștit”. Acest aspect face ca întreg scenariul euristic descris de Sfântul Anselm să prindă sens în jurul opoziției dintre *ratio fidei*, prin care am convenit să recunoaștem rațiunea în eventuala ei folosire legitimă pentru gândirea obiectului transcendent ei, și expresia *acies mentis*. Cea din urmă provine din vocabularul augustinian, fără a avea însă nici o valoare tehnică în opera Sfântului Augustin, unde apare

destul de frecvent pentru a desemna facultatea gândirii⁵⁰. Expresia reapare cu același sens general în *Meditațiile* lui Descartes⁵¹. În limba latină, cuvântul *acies* conține o notă combativă: el poate desemna un front, o linie de luptă, vârful unei sulite. Este foarte posibil ca Sfântul Anselm să fi remarcat această conotație a „ascuțișului minții” când a descris eșecul ei în încercarea de a-l cuprinde în concept pe Dumnezeu: „ascuțișul minții îmi fugea în toate părțile” semnificând faptul că regimul normal al rațiunii este inefficient. Care este însă acest „regim normal” al producerii de concepte? Textul anselmian ne dă o indicație simplă în cuvintele imediat anterioare expresiei citate: conceptul este o realitate mentală rezultată în urma „cuprinderii” de către intelect a obiectului său, care se supune acestei cuprinderi: „și uneori mi se părea că am putut cuprinde ceea ce căutam”. Or, tocmai acest regim al cuprinderii pare a fi cu neputință de realizat, datorită statutului său transcendent. Din acest motiv, eșecul trebuie pus în legătură cu o frază din capitolul 19 al *Proslogion*-ului, unde Sfântul Anselm spune: *nihil enim te continet, sed tu continens omnia* (nimic nu te conține, ci numai tu pe toate le cuprinzi).

Cu o asemenea descripție, eșecul efortului facultății raționale desemnate de expresia *acies mentis* era inevitabil, din cauza contradicției în care s-ar fi aflat ființa transcendentă atotcuprinzătoare, dar cuprinsă în concept. În ciuda caracterului metaforic al relației, am putea vedea în această situație un fapt simplu, legat de observația comună: meditația asupra conceptului de univers ar fi autocontradictorie dacă ar fi realizată din perspectiva unui martor absolut: ea este coerentă cu sine dacă acest concept este presupus ca fundament al meditației. Dar, dacă am dori ca interpretarea pe care am propus-o să fie total legitimă, atunci ar trebui să recunoaștem în Dumnezeu Sfântului Anselm, asemenea lui Hegel și lui Noica, conceptul ființei absolute. Totuși, nu ne putem permite să facem acest pas: pentru Sfântul Anselm, recunoașterea unui asemenea pas ar însemna blocarea experienței, fiindcă acestui autor conceptul ființei absolute, însă lipsite de distincția dintre Creator și creație, nu îi spune nimic, iar Dumnezeuul său, pe de altă parte, este *viu*⁵². Această

50. Cf., de ex., Sf. Augustin, *Confesiuni*, ed.cit., III, 5. Expresia reapare la Sf. Anselm în *Monologion*, 158b, 159b, 188a, 210b (după coloanele volumului 158 al *Patrologiei latine*).

51. Cf. Descartes, *Meditații metafizice*, III, *ad finem*.

52. Cf. *Proslogion*, cap. 18.

din urmă calitate face ca raționamentul anselmian să capete o nouă turnură: Dumnezeu se oferă (*se obtulit*), el devine autor al argumentului. În fond, întreaga „pregătire” a argumentului este doar istoria prefacerii lui *acies mentis* în *ratio fidei*, adică a preschimbării intelectului din structură combativă și cuprinzătoare în formă disponibilă și receptivă, înnobită de credința în sensul augustinian expus în paginile anterioare.

Acest regim al rațiunii are două trăsături principale: este coerent cu descripția obiectului său și nu se pretinde autor, ci doar mediu al demonstrației care urmează. Karl Barth a remarcat în câteva rânduri caracterul straniu al acestui exercițiu de golire a conținuturilor intenționale ale minții și, apărându-și lectura radical teologică a argumentului, a observat: „Este aceasta o relație științifică? Nu este oare mai degrabă o relație, poate tipică, de experiență a iluminării profetice?”⁵³. În ceea ce îl privește pe Sfântul Anselm, credem că lucrurile sunt mai complicate: la el nu poate fi vorba de o distincție între experiența științifică și cea mistică, deoarece în cazul lui miza stă pe unitatea celor două tipuri de experiență, a iluminării (nu neapărat profetice) și științifică, de vreme ce cunoașterea adevărului este corelată de corectitudinea logică a unui raționament prin faptul că facultățile de raționare sunt create după chipul și asemănarea persoanelor Treimii. O asemenea presupuziție face ca disocierea presupusă de Karl Barth să fie inoperantă. Pe de altă parte, la nivelul unei simple metode indiferente față de lucrările Sfântului Anselm, ideea de a abandona metodic un proiect pentru ca soluția lui să nu fie afectată de intenționalități inoportune poate fi o practică euristică de succes, indiferent de experiența de cunoaștere angajată. Faptul că Sfântul Anselm extrage din această metodă sursa întemeierii unei *ratio fidei* înțelese ca mod de raportare la transcendent ține de meditația sa efectivă asupra condițiilor transcendente ale subiectivității de a deveni receptivă la asemenea obiecte, iar în interiorul unei meditații de acest tip metoda devine oportună.

Așa cum am anunțat mai sus, atât în cazul *Meditației a III-a* a lui Descartes, cât și în cazul Sfântului Anselm, argumentul conține un aspect comun: pe parcursul acestuia, obiectul lui devine autorul lui. Acest aspect comun nu este suficient pentru a susține derivarea istorică a unuia din celălalt, dar poate sugera un fond comun, probabil în

53. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 68.

filosofia Antichității târzii, din care să fi provenit printr-un șir mai lung sau mai scurt de medieri. De exemplu, în *Comentariul alegoric al legilor sfinte după lucrarea de șase zile*, I, 38, al lui Philon din Alexandria, apare aceeași regulă de construcție a cunoașterii divine⁵⁴: „Pe urmă, cum l-ar fi înțeles sufletul pe Dumnezeu, dacă Dumnezeu însuși nu l-ar fi inspirat și nu l-ar fi atins atât cât e cu putință? Căci intelectul omenesc n-ar fi cutezat să se înalțe într-atât ca să înțeleagă și să cunoască natura lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu însuși nu l-ar fi ridicat spre el, atât cât îi este cu putință intelectului omenesc a fi ridicat, și nu i-ar fi întipărit facultățile care l-au făcut capabil să gândească și să înțeleagă?”. Pasaje asemănătoare apar în Pseudo-Dionisie, *Despre numele divine*, II, 1, sau III, 1, unde coborârea divinității este condiția urcării minții care cunoaște.

Am sesizat până în acest moment câteva aspecte decisive în înțelegerea argumentului, împreună cu întreaga istorie a sensurilor sale: 1. Sfântul Anselm a cunoscut o „răsturnare” a opiniilor sale de la *Monologion* la *Proslogion*, iar conținutul acestei răsturnări este înțelegerea adecvării rațiunii la obiectul căutat prin experiența narată la începutul celui de-al doilea tratat. 2. El uzează de un vocabular ale cărui semnificații, dezvăluite în introduceri, afectează sensurile raționamentelor sale și provin, în cea mai mare măsură, din gândirea Antichității târzii, dar prind sens prin efectul pe care îl au asupra gândirii Sfântului Anselm. 3. Modernitatea filosofică a receptat argumentul prin decontextualizarea lui, adică prin desprinderea lui de conceptul ierarhiei lumii și de consecințele acestui concept asupra experienței de descoperire a argumentului, narate de Sfântul Anselm în „Introducerea” la *Proslogion*. Dacă aceste concluzii sunt întemeiate și au o importanță reală în construcția argumentului propriu-zis din capitolul 2 al *Proslogion*-ului, atunci trebuie să urmărim în pașii acestei argumentări în ce măsură expresia *fides quaerens intellectum* ajută cu ceva secvența logică a argumentului.

Am spus mai sus că *fides* nu este un moment al conținutului rațional, și nici un sistem de dogme acceptate, ci doar un exercițiu de disponibilitate a cunoașterii de a se adecva la un obiect neobișnuit regimului ei. De aceea, nici nu ne putem îngădui să „completăm” momentele logice

54. Cf. Philon din Alexandria, *Comentariul alegoric al legilor sfinte după lucrarea de șase zile*, traducere, introducere și note de Zenaída Anamaria Luca, Editura Paideia, București, 2002, p. 43.

care ne vor părea lacunar întemeiate prin *fides*⁵⁵, fiindcă nu am admis că algoritmul rațional se află la același nivel de limbaj cu *fides*. Dacă am rămâne în acest stadiu al interpretării, se va putea crede că dorim să suplinim printr-un psihologism insuficiența unei experiențe raționale. Prin urmare, teza noastră poate fi relevantă numai dacă putem argumenta o relevanță teologică a logicii înseși, în momentele sale de desfășurare intrinsecă, așa cum este ea manifestă în argument și așa cum teza facultăților de cunoaștere analogice persoanelor Treimii, moștenită de la Sfântul Augustin și prezentă la Sfântul Anselm, o recomandă.

55. În monografia sa dedicată Sfântului Anselm, Sofia Vanni Rovighi se oprește în acest punct, juxtapunând necritic conceptul credinței și cel al rațiunii, și consideră că aceasta ar fi soluția finală a Sfântului Anselm însuși (cf. S. Vanni Rovighi, *op.cit.*, p. 98).

Capitolul IV

Id quo maius cogitari nequit

Istoria filologică a expresiei care îl desemnează pe Dumnezeu în argumentul anselmian este relevantă pentru conținutul argumentului. Această expresie nu este invenția Sfântului Anselm, ci conține un depozit de conotații pe care autorii ce au folosit-o le-au așezat în ea. Ne propunem să probăm validitatea acestei afirmații în cele de mai jos : vom expune istoria filologică a termenului pentru a cântări modul în care ea ar putea să aibă o relevanță teologică și logică deopotrivă. În fond, este limpede pentru oricine deschide tratatul Sfântului Anselm că de sensul acestei expresii depinde totul : atât istoria răsturnării și descoperirii structurii receptive din „Introducere”, cât și renunțarea la metoda din *Monologion* sau analogia dintre *persona* și *insipiens*. Despre întreaga construcție lexicală, Kurt Flasch a afirmat că „este o lovitură de geniu pentru cultura de școală în gramatica și în logica secolului al XI-lea”¹. Care ar putea fi sensul acestei afirmații ? În primul rând, formula anselmiană poate fi o urmare a spiritului argumentativ lansat de Bérenger din Tours în conflictul său cu Lanfrancus². În al doilea rând, ea conține un subtil dialog cu tratatul *De divina omnipotentia* al lui Petrus Damianus³, în care autorul făcea efortul de a salva transcendența divină în raport cu regulile logicii, simultan cu descoperirea unei relevanțe teologice a logicii. Dar, în al treilea rând, argumentul este o formulă extrem de concisă de a rezuma experiența spirituală expusă în „Introducere” : dacă în acel text Sfântul Anselm a povestit

1. Cf. K. Flasch, *op.cit.*, p. 63.

2. Cf., pentru sensul acestei dispute despre valoarea reală sau simbolică a euharistiei, Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 217-222.

3. Cf. Petri Damiani, *De divina omnipotentia*, în *Patrologiae cursus completus*, series latina, vol. 145, col. 595-622.

cum că argumentul i s-a dat când a descoperit prin renunțare la sine structura de maximă receptivitate a propriei conștiințe, de această dată structura analitică a sintagmei „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare” (*id quo maius cogitari nequit*) conține condensat același mesaj: Dumnezeu este semnatificat de un pronume demonstrativ (*id* – având valoarea cognitivă a unei reprezentări), căruia i se alătură un adjectiv comparativ (*quo* – care îl izolează de verbul cu valoare impersonală *nequit*, ca și cum verbul nu s-ar predica gramatical despre pronume, deși îl are ca obiect logic), după care urmează un adverb comparativ (care ține de verbul *cogitari*, al cărui subiect este rolul generic al lui *insipiens*, dar care, într-o formulă completă, ar fi fost un adjectiv comparativ: *id quo aliquid maius cogitari nequit*) și, în fine, cele două verbe pe care deja le-am pomenit. Cel mai important aspect gramatical este absența lui *aliquid*, pe care l-am așezat noi din exigențe exegetice în text: tocmai faptul că el este absent face ca *maius* să nu determine *nimic*, adică să se acorde cu sensul expresiei și, într-adevăr, să nu se poată realiza nici o reprezentare enunțată printr-un pronume demonstrativ despre ceva mai mare decât Dumnezeu.

În urma acestei analize, trebuie să remarcăm trei aspecte: 1. faptul că *maius* este adverb comparativ în text înseamnă în mod riguros că semnificația lui este reală numai pentru obiecte care sunt mai prejos de ființa divină; 2. în formula anselmiană există un aspect negativ (sintagma nu ne spune ce este Dumnezeu, ci mimează gramatical o reprezentare prin pronumele demonstrativ *id*, al cărui conținut logic nu îl dezvăluie); 3. în aceeași formulă există un aspect pozitiv, semnatificat de faptul că aflăm care este limita de cunoaștere a intelectului și avem o definiție formală a lui Dumnezeu, în urma căreia toate celelalte lucruri devin (pentru a parafraza textul) *ii quibus maius cogitari possit* – acelea decât care se poate gândi ceva mai mare. Să cercetăm sursa istorică și semnificația anselmiană a celor trei aspecte.

1. *maius* și *melius*

Ocurențele foarte numeroase ale formulei anselmiene în *Proslogion* și în *Monologion* oferă două variante alternative: *id quo maius cogitari nequit* și *id quo melius cogitari nequit* (sau *non possit*, ceea ce nu schimbă semnificația). Este puțin probabil ca alegerea lui *magnus* să fi fost influențată de tratatul pseudo-areopagitic *Despre numele divine*, IX, 2 (chiar dacă, în acest pasaj, atributul mărimii conotează un sens

asemănător celui anselmian), de vreme ce nu avem alte surse certe care să ne confirme eventuale lecturi din Dionisie ale Sfântului Anselm. Posibila sinonimie între *magnus* și *bonus* ne poate contura o idee despre sensul mărimii anselmiene : un obiect poate fi mare în măsura în care avansează pe o scară a binelui. Or, determinația fundamentală a tuturor modelelor de ierarhie a lumii pe care le-a propus premodernitatea, de la neoplatonism la sfârșitul Evului Mediu, a fost conceptul binelui, a cărui acumulare este semnul darului divin și determină avansarea în ierarhie a obiectelor create. Termenul funcționează în ierarhie mult mai bine decât termenul de ființă : dacă, pentru neoplatonism, transcendența depășea ființa și a fost nevoie de o întreagă reformă în teologiile monoteiste (creștină și arabă deopotrivă)⁴ pentru a acorda statutul de ființă divinității, fie în mod univoc, fie în mod analogic cu creatura, binele a desemnat un atribut divin și un mod de a caracteriza ierarhia lumii care a trecut din neoplatonism în creștinism aproape fără modificări. Prin urmare, termenul *magnus* la Sfântul Anselm, mult mai bogat în ocurențe decât *bonus*, ar trebui să desemneze funcțiile binelui.

Este important să lămurim dacă termenul *magnus* are în text semnificația unor acumulări de attribute, deoarece clarificarea acestui aspect ne-ar putea lămuri cât de departe sau de aproape este Sfântul Anselm de argumentul cartezian din *Meditația a V-a*. Este puțin probabil ca Sfântul Anselm să fi văzut în acest cuvânt semnificația atribuirii, chiar dacă în *Monologion*, capitolul 31, ierarhia era urcată sau coborâtă după gradele de atribuire, dar nu întrucât sunt atribuite, ci întrucât ele conțin mai mult sau mai puțin din binele considerat absolut. Dacă *magnus* s-ar fi referit strict la atribuire, atunci el ar fi putut fi corespondentul unui concept al *minimului*, absent din textul anselmian, care ar fi deturnat sensul întregului raționament⁵.

4. Cf., de exemplu, cazurile tipice ilustrate de *corpus areopagiticum* pentru cultura creștină și de anonimul *Liber de causis* pentru cultura arabă și latină târzie.

5. Reconstructind virtual consecințele acestei situații absurde, acela decât care nu s-ar fi putut gândi nimic mai mic ar fi fost, într-o lectură hegeliană, identic celui decât care nu se poate gândi nimic mai mare. În lectură strict anselmiană, el ar fi fost un concept a cărui existență este evidentă și a cărui calitate de concept ar trebui dovedită, construind raționamentul invers, adică spunând că un lucru nu poate fi doar în fapt și să convină definiției, pentru că oricând s-ar putea da un exemplu al unei realități exclusiv mentale care să fie mai mică, de unde ar rezulta că acela decât care nu se poate gândi nimic mai mic nu poate fi decât în intelect. Joc mental gratuit, de vreme ce el se încheie într-o *petitio principii* care presupune existența mentală pentru a o conchide în cele din urmă.

Definiția termenului *magnus* din *Monologion*, capitolul 2, lămurește legătura dintre el și conceptul ierarhiei: „Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun (*tanto melius*) sau mai demn (*dignius*) cu cât este mai mare, așa cum este înțelepciunea (*sapientia*)”. Prin urmare, *magnus* este nici mai mult, nici mai puțin decât unitatea de măsură a ierarhiei lumii, astfel încât definiția anselmiană devine, într-o primă etapă, reformulabilă astfel: Dumnezeu este acela decât care nu se poate gândi ceva care să cumuleze mai multe grade în ierarhie. În plus, în același text citat, apare un exemplu care nu ne pare inocent: *sapientia*. Exemplul ne trimite la începutul capitolului 4 din *Monologion*, unde existența unei ierarhii a lumii este probată prin evidența gradului de noblețe superior al omului față de cal și lemn datorită inteligenței. Termenul de *sapientia* este un rest, indirect, al inteligenței neoplatoniciene, moștenită, eventual, de la Sfântul Augustin. El ne atestă faptul că termenul *magnus* desemnează, în celebra sintagmă care îl numește pe Dumnezeu, ierarhia lumii în interiorul căreia raționează Sfântul Anselm. Dar afectează direct conceptul de ierarhie a lumii raționamentul anselmian din *Proslogion*, capitolele 2-3? Desigur, cel puțin o afectare indirectă există, pentru că, într-o ierarhie a lumii, subiectivitatea gânditoare asumă o poziție inferioară certă în raport cu obiectul gândit.

Faptul că Sfântul Anselm se folosește de termenul *magnus* sinonim cu *dignus* ține de o viziune medievală despre univers și societate, pe care am mai amintit-o în primul capitol: economia darului, al cărei revers este gloria, poate fi considerată maniera de relaționare între diferitele niveluri ale ierarhiei, fie ele de suzeranitate și vasalitate, sau de etajare cosmică. Când reprezentarea universului infinit și omogen poate înlocui măcar parțial ierarhia glorificărilor, sensul lui *magnus* este primul perisabil și devine invizibil când un autor marcat de spiritul modernității gândește definiția anselmiană. Cu această dispariție, se șterge atât ancorarea subiectivității într-o ierarhie a lumii, cât și orice altă implicație ar mai avea conceptul ierarhiei asupra raționamentului propriu-zis.

2. *id quo*

Construcția gramaticală *id quo* împreună cu un adverb de comparație care să enunțe o negație a unui verb proxim nu este necunoscută culturii clasice grecești și latine, deși uneori pronumele demonstrativ este explicat chiar de substantivul propriu-zis. De exemplu, în *Satyricon*-ul lui

Petronius apare expresia : *eloquentiam, qua nihil eius maius confitentur*⁶, iar în *Eneida* lui Vergiliu, versul : *Fama, malum qua non aliud velocius ullum*⁷. Mai interesante sunt însă ocurențele acestei construcții care privesc istoria filosofiei : în *Enneade*, I, 6 (1), 3, Plotin folosește sintagma *ἥς οὐδὲν κυριώτερον*, care definește ideea de frumos : „frumosul decât care nimic nu este mai de seamă”⁸. Ocurența este foarte importantă pentru analiza noastră, deoarece ea surprinde tot definirea unui termen transcendent gândirii din lumea inteligibilă, ca și în cazul tratatului *Proslogion*, iar metoda gramaticală și cea logică sunt identice cu metoda Sfântului Anselm, cu deosebirea că textul nu implică o meditație asupra limitelor transcendente ale gândirii, deoarece nu folosește verbul *a gândi*, ci pe *a fi*.

Și mai interesant este faptul că Plotin avea o sursă platoniciană pe care, credem noi, a folosit-o în formula lui, conferindu-i astfel o valoare tehnică prin repetarea ei într-un context asemănător. În dialogul *Phaidros*, 241c-d, Platon folosește expresia *ἥς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτέ ἔσται*, definind inteligibilul ca hrană a sufletului „decât care cu-adevărat nu este și nu va fi nicicând, nici pentru oameni și nici pentru zei, un alt bun mai de preț”⁹. Este important faptul că Platon plasează această descriție a ideii într-un context în care enumerase diferite atribute pozitive și negative deopotrivă ale ideii. Astfel, sintagma, al cărei inventator se vede acum că este Platon, semnifică *unitar* aspectul negativ și aspectul pozitiv al cunoașterii ideii. Iar moștenitorul cert al acestei sintagme platoniciene a fost Sfântul Anselm, prin intermediul a cinci pasaje augustiniene și al unuia din Boethius care o reiau, așa cum vom vedea mai jos. Problema principală a acestei moșteniri, alături de clarificarea pe care o aduce în favoarea unei simultaneități a teologiei pozitive și negative conotate în sensul sintagmei anselmiene, este că Platon și Plotin o aplicau transcendentului inteligibil, pe când Sfântul Augustin, Boethius și Sfântul Anselm o aplică transcendenței absolute. Să inferăm oare de aici faptul că cei trei

6. Cf. Petronius, *Satyricon*, IV, deși în traducerea lui Eugen Cizek, Editura Hyperion, Chișinău, 1991, p. 40, pasajul nu lasă să se vadă construcția sintactică, dar îi reia sensul : „elocința, despre care tot ei spun că este arta cea mai de seamă”. Literal putea să fi fost „elocința, decât care ei nu mărturisesc o alta mai mare”.

7. Cf. Vergilius, *Eneida*, IV, 174, traducere de G. Murnu, Editura Antib, Timișoara, 1994, p. 184 : „Faima, decât care altă urgie mai sprintenă pe lume nu se află”.

8. Traducere de Vasile Rus, în Plotin, *Enneade*, I-II, Editura IRI, București, 2003.

9. Traducere de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Phaidros*, Editura Humanitas, 1993, p. 75.

teologi marcanți ai Occidentului latin au conceput (la nivelul acestei expresii, fără a face generalizări pripite) ființa divină ca pe un inteligibil oarecare, așa cum rezulta din construcția lui Platon și a lui Plotin, sau au reușit să îi dea conotația unei realități situate mai presus de inteligență și creatoare a ei? În cazul Sfântului Anselm, singurul care ne preocupă aici, fie-ne îngăduit să amânăm răspunsul pentru sfârșitul cercetării noastre, când examinarea răspunsurilor pe care le oferă obiecțiilor lui Gaunilon ne vor putea da posibilitatea unei opțiuni ferme.

3. Istoria sintagmei în formulă completă

Desemnarea ființei divine prin construcții asemănătoare celei anselmiene are și ea o istorie care pornește din Antichitatea latină. Este posibil ca primul să fi fost Seneca, în *Quaestiones naturales*, *Prefatio*, 13 : *quid est Deus ? Mens universi (...) sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet*¹⁰. Expresia lui conține toate elementele de care s-a servit Sfântul Anselm, fără ca ele să aibă același sens, de vreme ce la autorul roman zeul este conceput ca totalitate cosmologică. În *Philosophiae Consolationes*, III, 10, Boethius pronunță cealaltă formulă, care utilizează pe *melius* în loc de *magnus* : *Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo melius [non] est bonum esse quis dubitet?*¹¹. Dacă în privința transiterii lui Seneca spre Sfântul Anselm nu ne putem forma o părere, știm totuși sigur că Sfântul Anselm a citit cel puțin una dintre cele cinci forme ale sintagmei căutate în opera Sfântului Augustin. În *De vera religione*, 35, Dumnezeu este numit „*quo nihil simplicius est* – acela decât care nu este nimic mai simplu” : expresia augustiniană are aceeași structură logică cu cea anselmiană, dar nu are nici conotația clară a ierarhiei, nici nota meditației asupra limitelor cunoașterii. În *Liber de moribus Manicheorum*, 2, formula este mult

10. Cf. Seneca, *Quaestiones naturales*, „Prefața”, 13 : „Ce este Zeul ? Inteligența universală (...) În sfârșit, îi exprimăm măreția afirmând că nimic mai mare decât el nu poate fi conceput, întrucât el singur constituie totul”, traducere de Tudor Dinu *et alii*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 7.

11. Cf. Boethius, *Mângâierile filosofiei*, III, 10, în Boethius și Salvianus, *Scrieri*, EIBMBOR, București, 1992, p. 117, traducere de David Popescu : „cine s-ar îndoi că nu este bun cel decât care nu există nimic mai bun?”.

mai complexă: *summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intelligendus aut credendus est* (binele cu totul suprem și decât care nu există și nu poate fi gândit nimic mai bun, nici înțeles sau crezut). Cu excepția mărimii, în această formulă apar toate elementele viitorului argument. În *De duabus animabus* întâlnim expresia *summum bonum id est quo superius non esse potest* (binele suprem, adică acela decât care ceva mai presus nu poate fi). În fine, în *De doctrina christiana*, I, 15 (VII, 7), pe Dumnezeu *ita cogitatur, ut aliquid quo nihil sit melius atque sublimius ila cogitatio conetur attingere*¹². Expresia este interesantă în peisajul acestor citări, fiindcă ea este singura care nu caracterizează ființa divină, ci enunță caracterul conceptului (*cogitatio*). Această formulă trebuie să fie reținută în răspunsul pe care îl vom da la întrebarea dacă descoperirea Sfântului Anselm este doar construcția oricărui inteligibil în schemă platoniciană și plotiniană sau depășește acest nivel, de vreme ce Sfântul Augustin nu se pronunță asupra conținutului divinității, ci ilustrează doar caracterele conceptului corespondent.

Pasajele citate ar putea proba întrucâtva metoda propusă la începutul cărții: sursele Sfântului Anselm sunt paradigmatic, în sensul că au un model unic în Platon, care prezintă mici variații de interpretare, iar sensul sintagmei anselmiane depinde de sursele acesteia în măsura în care ele au un efect asupra lui. Iar efectul cel mai important al acestor surse este conceperea ierarhică a universului, așa cum i-o transmite Sfântul Augustin, preluând-o din neoplatonism.

O dată ce am fixat vocabularul anselmian, am sesizat structura narativă a experienței descoperirii argumentului, sesizând și motivele pentru care autorul nostru a preferat să rescrie în *Proslogion* tema tratatului *Monologion*, și am acceptat sugestia lui Karl Barth conform căreia formula *id quo maius cogitari nequit* funcționează în text ca un nume divin¹³, adică numește ființa divină simultan cu raportarea noastră la ea, putem verifica dacă aceste probleme legate de examinarea capacității minții de a gândi transcendența sunt sau nu reflectate în formula logică a argumentului și în dialogul cu Gaunilon. Să remarcăm, înaintea

12. Cf. Sfântul Augustin, *De doctrina christiana, introducere în exegeza biblică*, traducere de Marian Ciucă, Editura Humanitas, București, 2002, p. 65: „îl gândesc astfel încât cugetarea lor să se străduiască să atingă ceva mai bun și mai sublim decât orice altceva”.

13. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 65.

acestei cercetări, un ultim pasaj din „Introducerea” la *Proslogion*, în care Sfântul Anselm enunță cinci scopuri ale argumentului său : „un argument care să nu se măsoare cu nici un altul, ci să-și fie lui însuși autosuficient, și care să poată fi folosit singur pentru a arăta că Dumnezeu există cu adevărat și că este binele suprem căruia nimic nu îi lipsește și de care depind toate pentru a fi și a fi bune și pentru toate cele pe care le credem despre substanța divină”. Prin urmare, Sfântul Anselm dorește :

1. să dea un argument cu valoare autonomă (deci unul care să oglindească tot ce a spus până acum, prin rostirea căruia să nu mai fie nevoie de experiența trăită și descrisă în rândurile anterioare);
2. care să excludă toate celelalte argumente;
3. care să demonstreze existența divină;
4. care să identifice ființa divină cu binele suprem;
5. care să identifice ființa divină cu sursa bunurilor.

Am notat aceste cinci trăsături fiindcă, din perspectiva lor și a celor prezentate până acum, putem adresa raționamentului următoarele întrebări :

- a) Acoperă raționamentul sau întreg tratatul cele cinci propuneri?
- b) Este raționamentul relevant intrinsec pentru idealul formulat de sintagma *fides quaerens intellectum*?
- c) Poate fi raționamentul gândit în afara acestui ideal?

4. Reconstrucția argumentului

Pentru a putea să răspundem acestor întrebări, va trebui să reluăm cu atenție fiecare etapă a raționamentului și să supraveghem pe tot parcursul lui atât corectitudinea implicațiilor, cât și modul în care, eventual, sintagmele pot fi interpretate plurivalent sau își schimbă valorile. Este posibil să trezim nemulțumirea logicienilor prin soluția pe care o vom propune în finalul acestui paragraf de care atârână, în definitiv, întreaga idee a cercetării noastre. Dar trebuie să precizăm încă o dată, în acest moment, că nu ne-am propus o cercetare a *adevărului absolut* al celor spuse de Sfântul Anselm, nici nu ne-am propus o determinare a manierei în care gândirea își poate permite *în general* trecerea de la concept la existență, ci ne-am propus să interpretăm modul în care idei ale premodernității au sens prin efectele lor asupra gândirii Sfântului Anselm, împreună cu o clarificare a gradului în care interpretările ulterioare date argumentului sunt relevante pentru destinul gândirii moderne.

Să remarcăm mai întâi felul cum începe capitolul 2 : „Prin urmare, Doamne care dai credinței înțelegere – *ergo, domine qui das fidei*

intellectum". Avem libertatea să credem că invocarea acestui atribut al ființei divine ar putea să fie esențial raționamentului, care se încheie, de altfel, prin invocarea aceluiași atribut¹⁴. Nu este vorba de un Dumnezeu indiferent, nici de cratofania punitivă veterotestamentară, ci de un Dumnezeu *care oferă*, adică unul pentru a cărui prezență este necesară, dar nu și suficientă receptivitatea celui care îl invocă. Sfântul Anselm acceptă acest punct de pornire și cere: „dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești (*quia es*), așa cum credem. Apoi că ești ceea ce (*hoc es, quod*) credem”.

Formula poate să lase loc unei nedumeriri asupra sensului acestei distincții, deoarece suntem obișnuiți ca Evul Mediu latin să folosească distincția dintre esența și existența unui lucru și am putea crede că și Sfântul Anselm aplică *stricto sensu* o asemenea distincție în acest pasaj. În realitate, distincția era de origine avicenniană și a fost interpretată de tomism în direcția distincției dintre existent (*ens*) și esență (*essentia*), iar această idee tomistă a fost subiectul unei polemici în secolele al XIII-lea și al XIV-lea¹⁵. Este evident că sursa avicenniană a distincției era pentru Sfântul Anselm incontrollabilă, întrucât Avicenna pătrunde în lumea latină la un secol după moartea Sfântului Anselm. Totuși, nu este mai puțin adevărat că aceeași distincție are o rădăcină în tratatele teologice ale lui Boethius, unde filosoful deosebește între expresiile *esse* și *id quod est*, dar sensul originar al acestor expresii revine doar la distincția dintre Creator și creatură, fără să implice direct distincția de mai sus¹⁶. Mai degrabă, „ontologia” Sfântului Anselm este exprimată în *Monologion*, capitolul 6, sub forma unei analogii între ființă și lumină (așa cum termenii *lux*, *lucere* și *lucens* au raporturi interne, tot așa au și termenii *essentia*, *esse* și *ens*), iar în această comparație esența nu se opune existenței și nici nu este mai apropiată de realitatea conceptuală decât ceilalți doi termeni. Étienne Gilson confirmă utilizarea nespecializată în sens boethian sau tomist a termenului *essentia*¹⁷ la Sfântul Anselm.

Să însemne însă aceasta că Sfântul Anselm nu pleacă de la faptul că Dumnezeu este pentru a arăta *ce este*, așa cum o spune de fapt în textul

14. Cf. *Proslogion*, cap. 4 *ad finem*: „Căci ceea ce la început doar am crezut întrucât mi-au dăruit, acum înțeleg datorită luminii tale, căci dacă nu aș vrea să cred că tu ești, nici n-aș putea să înțeleg”.

15. Cf. Thomas d'Aquino, Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence*, trad. de Alain de Libera și Cyrille Michon, ed. Seuil, Paris, 1996.

16. Cf. P. Hadot, Boethius, *Tratate teologice*, ed.cit., p. 67.

17. Cf. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, 1995, p. 230.

lui? În nici un caz nu dorim să afirmăm acest lucru, dar susținem că expresia *ce este* nu devine conceptul esenței, opusă în sens absolut *existenței*, ci miza textului ar putea fi chiar unitatea dintre cele două expresii în cazul special al ființei divine. Într-adevăr, demonstrația pleacă de la *ce este* (textul spune: „Căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nu se poate gândi mai mare”), dar ținând seama doar de acest punct de pornire nu este clar ce sens are cuvântul „este”, adică în ce sens admitem faptul că ne referim la un concept când enunțăm expresia „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare”. Să notăm cu *Q* această expresie și să ne întrebăm ce valoare logică are expresia „Dumnezeu este *Q*”. Am văzut mai sus deja că expresia poate avea mai multe semnificații, dintre care una era aceea în care „este *Q*” avea valoarea unei predicatii logice, iar în acest caz raționamentul se bloca sub critica lui Kant, care nu permitea ca existența să fie un predicat logic.

O altă semnificație putea fi aceea în care „este *Q*” ar fi jucat un rol în principiul determinării complete, ceea ce dădea în același caz al lui Kant posibilitatea exprimării unui ideal al rațiunii pure, fără ca ea să obțină de aici mai mult decât un principiu regulativ, adică fără să poată obține conceptul unei ființe necesare. Să reținem de aici faptul că în primul caz rațiunea producea o eroare, pe când în al doilea caz, un ideal.

Pe lângă această distincție kantiană, se poate afirma existența a încă un sens în folosirea lui „este”, sens a cărui analiză o descoperim în celebra lucrare a lui Gottlob Frege, *Despre concept și obiect*¹⁸. De exemplu, între propozițiile „Luceafărul de dimineață este Venus” și „Luceafărul de dimineață este o planetă” există o diferență, în sensul că, în terminologia lui Frege, în primul caz se afirmă un obiect despre alt obiect (și relația este reciprocabilă), iar în al doilea caz se afirmă un concept despre un obiect (iar relația nu este reciprocabilă). Noi ne întrebăm dacă propoziția enunțată de Sfântul Anselm „Dumnezeu este *Q*” este de primul tip sau de al doilea. În polemica cu Gaunilon, la care vom reveni mai târziu, Sfântul Anselm remarcă¹⁹ faptul că numai Dumnezeu poate fi *Q*, ceea ce ar însemna că în această ocurență *Q* nu este un concept, ci un obiect. Dacă ar fi fost concept, ar fi putut fi predicat despre orice obiecte care îi satisfac notele, ceea ce nu este

18. Cf. G. Frege, *Despre concept și obiect*, în *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, traducere de Sorin Vieru, pp. 289-305.

19. Cf. *Liber Apologeticus*, 3.

coerent nici cu textul Sfântului Anselm, nici cu ideea unei ierarhii a lumii despre al cărei vârf se enunță ceva. Această idee este coerentă cu o observație a lui Frege: „articolul hotărât la singular indică totdeauna un obiect, în timp ce articolul nehotărât însoțește un nume de concept”²⁰. Expresia *id quo...* începe cu un pronume demonstrativ a cărui valoare cognitivă fusese slăbită de principiul transcendenței divine, ceea ce înseamnă că el nu are aici o valoare mai mare decât a unui articol hotărât.

Ideea noastră de a interpreta pe *Q* ca pe un obiect și nu ca pe un concept în această primă ocurență seamănă întrucâtva cu ideea lui Karl Barth – enunțată într-un alt plan teoretic – conform căreia expresia *Q* ar fi un nume divin²¹, întrucât un nume divin are aceeași valoare de obiect și niciodată nu poate fi concept, în accepțiile fregeene ale termenului. Dacă această interpretare este acceptabilă, cel mai interesant ar fi să verificăm pașii raționamentului, întrebându-ne în permanență dacă *Q* își schimbă vreodată valoarea de la obiect la concept în propozițiile următoare ale textului anselmian, căzând astfel sub incidența directă a criticii lui Kant sau sub vreo altă contradicție.

4.1. Dacă *Q* devine concept

Fraza următoare din textul Sfântului Anselm pare să deschidă o demonstrație prin reducere la absurd („ori poate nu e nimic de asemenea fire”). Dar această demonstrație nu este continuată în frazele ulterioare, fiindcă, cel puțin deocamdată, nu există nici un enunț care să rezulte din non existența lui *Q*. Dimpotrivă, raționamentul speculează valoarea distincției dintre *Q* și faptul că acest *Q* este conceput. Aceasta ar însemna că negarea existenței divinității nu traduce decât mutarea lui *Q* pe planul conceptual. De aceea este important *cine* anume spune că s-ar putea să nu fie nimic de asemenea fire: „*căci spuse-n inima sa nesocotitul: nu este Dumnezeu?*”. Dacă reluăm cele afirmate deja despre valoarea termenului *insipiens* și analogia lui cu termenul *persona* în textul Sfântului Anselm, putem conchide aici că prezența lui *insipiens* semnifică meditația asupra unei subiectivități generice, adică asupra modului în care expresia *Q* este receptată de o conștiință în genere

20. Cf. G. Frege, *op.cit.*, p. 293.

21. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 65.

(*insipiens*, sinonimă cu *persona* – deși despre această *persona* textul nu ne spune nimic în capitolul despre care vorbim, ceea ce ar putea fi semnul unei strălucite disimulări a unei intenții religioase în spatele unui artificiu logic aparent autonom).

Mai important decât negarea existenței divine pare acum modul în care nesocotitul înțelege semnificația lui *Q*: „E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun (...) înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul său se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este”. Există trei etape invocate în frază: a auzi, a înțelege și a se afla în intelect. Prima ține de *voces*, a doua de *intelligere*, a treia de *esse in intellectu*. Cele trei etape pot fi interpretate din perspectiva poziției Sfântului Anselm în cearta universaliiilor: el a respins soluția vocalistă în polemica legată de persoanele Treimii purtată cu Rōscelin²² și a apărut soluția realistă, ceea ce îl face acum să lege direct pe *intelligere* de *esse in intellectu* (din fraza citată mai sus reiese limpede că, în general, orice lucru înțeles are ființă în intelect, datorită realismului său). Cu această nouă frază, a apărut o nouă realitate, și anume faptul că *Q* este înțeles. Acum, el încetează să mai fie un obiect și devine un concept. Cu alte cuvinte, *Q* a devenit pentru nesocotit „ceea ce înțelege”, adică ceea ce rezultă în urma unui travaliu al intelectului de a produce concepte²³.

(Pentru ca afirmația noastră să fie întemeiată, trebuie să revenim asupra distincției dintre concept și obiect și să accentuăm caracterul ei *real* în ordine logică, dar și să susținem caracterul ei *funcțional* în ordine cognitivă. Adică, să spunem că, într-adevăr, în logica predicățiilor unele expresii au valoare de obiect, pe când altele de concept, dar că în ordine cognitivă a cunoaște înseamnă întotdeauna a afirma ceva despre altceva, fără a putea să accedem vreodată altfel decât analogic la un concept al obiectului pur sau la unul al conceptului pur. Cea mai sugestivă dovadă că lucrurile ar putea sta astfel o poate oferi o observație

22. Cf. S. Anselmi, *Liber de fide trinitatis*, III, în *Patrologia Latina*, vol. 158, col. 267-268.

23. În capitolul următor, unde vom analiza polemica Sfântului Anselm cu Gaunilon, vom înainta ipoteza conform căreia valoarea distincției dintre *intelligere* și *esse in intellectu* ar putea fi o prelucrare a teoriei augustinene a verbului mental, expresie a realității inteligibile născute deopotrivă din gândire și iubire. Ipoteza ne va ajuta să vedem modul în care Sfântul Anselm presupune o legătură între „Introducere” și acest capitol, chiar dacă ipoteza nu sprijină *deocamdată* cu nimic reconstrucția demonstrației.

a lui Aristotel din *Fizica*, unde conceptul materiei pure putea fi doar un concept analogic²⁴.)

Prin urmare, când nesocotitul aude expresia *Q*, el o preface instantaneu din obiect în concept. Vom nota această nouă valoare cu „*Q înțeles*”, pentru a marca diferența față de *Q*. Fraza citată se încheiase cu o propoziție concesivă: „chiar dacă nu înțelege că acesta este”. Prin urmare, lui „*Q înțeles*” îi poate lipsi nota existenței. (Se afla oare în aceeași situație și *Q*, adică obiectul propriu-zis pentru care existența ar fi o proprietate²⁵? Putem răspunde acestei întrebări centrale în finalul analizei întregului argument, când vom ști dacă trecerea de la o valoare la alta este importantă pentru raționament.) Propoziția concesivă este reluată de ceea ce spune Sfântul Anselm mai departe: „Căci una este ca un lucru să fie în minte, și alta faptul de a înțelege că lucrul este”. Adică: între „*Q înțeles*” și „*Q înțeles care are nota existenței*” există o deosebire. Comparația este corectă, pentru că este vorba de comparația între două concepte cu note diferite. În acest caz, existența nu este folosită ca un predicat real, așa cum a acuzat Kant, ci doar ca unul logic (nesocotitul își imaginează un „*Q înțeles*” și își mai imaginează și un „*Q înțeles*” despre care își spune că există, astfel încât compară în fond două realități mentale).

Când a fost stabilită distincția dintre cele două realități mentale, intervine exemplul pictorului. Se referă el la obiecte sau la concepte? „Atunci când pictorul gândește dinainte ceea ce urmează să facă, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată.” Este important să reținem faptul că pictura (*P*) încă nu are nici un rol, punctul de plecare fiind un „*P înțeles*” care se deosebește de un „*P înțeles care are nota existenței*”. (Exemplul este analogic distincției anterioare, iar comparația are loc tot la nivelul unor realități mentale.) Este interesant aici un posibil paralelism cu exemplul lui Kant: între conținutul conceptului a o sută de taleri și o sută de taleri existenți nu există nici o deosebire, dacă sunt comparați talerii reali (fie ei denumiți *T*) cu conceptul lor (care trebuie atunci notat cu „*T înțeles*”), așadar Kant spune că *T* și „*T înțeles*” nu pot fi comparați, fiindcă din această comparație nici nu învățăm nimic, nici nu ne îmbogățim. Dar nici nesocotitul, nici pictorul nu fac acest lucru, ci îl compară

24. Cf. Aristotel, *Fizica*, II, 2.

25. Respectăm aici terminologia lui Frege, pentru care conceptele au note, pe când obiectele au atribute (*op.cit.*, p. 301).

pe „*Q* (respectiv *P*) înțeles” cu „*Q* (respectiv *P*) înțeles care are nota existenței”. În acest moment, putem opera o modificare formală. Conform principiului aplicat de Frege, este corect să spunem că nota unui concept este proprietatea obiectului său²⁶. Ceea ce înseamnă că, în loc de expresia „*Q* înțeles care are nota existenței”, putem spune „*Q* care are proprietatea existenței» înțeles”. Prin urmare, întreg raționamentul a ajuns acum să compare expresiile „*Q* înțeles” și „*Q* care are proprietatea existenței» înțeles”.

Am fi foarte tentați acum să simplificăm cuvântul „înțeles” și să comparăm pe *Q* cu „*Q* care are proprietatea existenței”, dar demersul nostru ar fi greșit și ar cădea sub incidența criticii lui Kant, fiindcă am compara un obiect (*Q* de la care pornisem) cu un concept rezultat din alăturarea unui obiect cu o proprietate și am presupune în mod fals că existența este un predicat real care adaugă ceva conceptului despre care el este enunțat. Renunțând la simplificare, ne întoarcem pe planul comparației mentale a celor două concepte. Sfântul Anselm reafirmă în fraza următoare existența mentală a conceptului : „Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înțelege ; iar ceea ce este înțeles, se află în intelect”. Prin urmare, „*Q* înțeles” are o anumită realitate mentală și ar putea fi comparat cu orice alte realități, cu condiția să fie și ele mentale.

Numai că, în finalul raționamentului, Sfântul Anselm anunță că nu se va rezuma la sfera realităților mentale, ci își propune o raportare finală la obiectul existent în realitate : „Și e sigur că acela decât care nu-i cu puțină a fi gândit ceva mai mare nu poate fi doar în intelect”. Totuși, comparația nu este deloc directă, ci textul spune că, dacă afirmația anterioară nu ar fi adevărată, atunci „va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt”. Aceasta înseamnă că ieșirea anunțată nu s-a produs, adică „*Q* înțeles care are nota existenței” ar fi „mai mare” decât „*Q* înțeles”.

Acum, nu mai rămâne decât ca Sfântul Anselm să enunțe o concluzie : „Așadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea

26. Cf. G. Frege, *op.cit.*, p. 301. Identitatea dintre ele este logică, dar nu este respectată de ordinea cunoașterii, deoarece pentru un concept care are nota existenței mai întâi avem conceptul și apoi îi afirmăm existența, pe când în al doilea caz știm deja că obiectul este și îi construim conceptul ulterior.

gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate”. Iar de aici ar trebui să rezulte existența lui Dumnezeu. Dar de ce nu s-ar putea găsi nimic mai mare? Reformulând, dacă „*Q înțeles*” este doar un concept, atunci putem găsi concepte care să fie mai mari ca el, conform presupuziției care susținea că un concept care are un obiect existent corespunzător este mai mare decât unul care nu are așa ceva. În acest caz, lanțul este nesfârșit, fără ca el să spună vreodată ceva despre natura existenței efective a lui *Q*. Adică, reformulând în limbajul pe care l-am adoptat drept convențional, dacă admitem că „*Q înțeles care are nota existenței*” este mai mare decât „*Q înțeles*”, atunci vom putea să construim o nouă pereche de concepte – adică „*Q înțeles care are nota existenței*» *înțeles*” și „*Q înțeles care are nota existenței*» *înțeles, care are nota existenței*” – și să spunem despre al doilea că este mai mare ca primul. Șirul construcțiilor devine în acest caz infinit, fără ca el să ne ofere poarta de ieșire din sfera conceptelor în sfera realității. Ideea că raționamentul produce în această formulă un lanț metalogic infinit a mai fost enunțată, într-un alt limbaj formal, de G. Geréby²⁷, care a dat o formulă și mai generală, și mai concludentă a lanțului logic, arătând cum considerarea în calitate de concept a Dumnezeului gândit ca existent și în minte, și în realitate provoacă un nou nesocotit posibil să reia pas cu pas același raționament. Cu o asemenea replică, concluzia Sfântului Anselm cade pentru că este prea largă, iar raționamentul lui nu probează nimic, fiindcă pare să probeze prea mult. Mai mult, raționamentul lui nici nu a stabilit legătura cu *fides quaerens intellectum*, nici nu a satisfăcut cele cinci cerințe din „Introducere”, nici nu a putut fi gândit în afara acestui ideal.

27. G. Geréby (Cf. „Amit Anselm és Gaunilo mondtak egymásnak”, în *Magyar Filozófiai Szemle*, 6/ 1996, pp. 651-663) a dat o formulare asemănătoare a unui lanț metalogic infinit constituit între Sfântul Anselm și Gaunilon, pe care îl vom discuta în capitolul următor. Diferența dintre această construcție și cea citată este că lanțul formulat de noi folosește ultimii doi pași ai raționamentului (comparația conceptelor și declarația de existență) pe când lanțul infinit formulat de G. Geréby pleacă mereu de la ultimul pas spre primul (existența nesocotitului care neagă ființa divină) și trece prin întreg raționamentul. Dar principiul acestor două reconstrucții este, în fond, identic, deoarece ea presupune calitatea permanentă de concept a rezultatului obținut.

4.2. Dacă Q rămâne obiect

Cu toate acestea, autorul *Proslogion*-ului mai lasă o cheie de interpretare, mai în acord cu textul său. El spune în capitolul 3 că definiția „*id quo maius cogitari nequit*” semnifică ființa necesară, care nu se supune sub nici o formă contingenței. Afirmatia este atât de hotărâtă, încât lasă loc unei nedumeriri despre însăși condiția de posibilitate a nesocotitului de a afirma inexistența lui Dumnezeu. Nedumerirea este salvatoare, deoarece ea disociază între un sens în care Dumnezeu (care este în continuare *Q*) ar putea fi gândit ca fiind contingent și un altul în care acest lucru este imposibil. Pasajul care oferă distincția amintită se află în capitolul 4: „Căci într-un sens este gândit un lucru când este gândit cuvântul care îl semnifică (*cum vox eam significans cogitatur*) și în alt sens când este înțeles ceea ce este lucrul însuși (*cum idipsum quod res est, intelligitur*). Iar în primul sens se poate gândi că Dumnezeu nu există, dar în al doilea, prea puțin”. Ce valoare are distincția? O primă interpretare ar fi recunoașterea distincției dintre un pur vocalism și un conceptualism: aceasta ar însemna că, dacă luăm în considerare cuvintele, putem face ce dorim cu ele, dar dacă ne referim la conceptele lor, ele nu ne mai îngăduie orice operație, ci doar pe cele autorizate prin regulile de reconstrucție conceptuală.

Contra unei asemenea interpretări a distincției anselmiene se ridică două argumente: în primul rând, în primul membru al distincției este vorba de *vox significans*, adică de termeni care au sens și care sunt gândiți cu rol de concepte (*cogitatur*), nu de niște simple emisii vocalice (cu alte cuvinte, *insipiens* nu poate fi asimilat cu Roscelin, cu care polemizează Sfântul Anselm în *De fide trinitatis*). În al doilea rând, o asemenea interpretare a distincției enunțate ar desconsidera total valoarea exigenței din „Introducere”, în care se spunea că Dumnezeu nu poate fi cuprins sub un concept de *acies mentis*, ci poate fi cunoscut numai de *ratio fidei* într-un exercițiu de descoperire a propriei nudități intenționale.

Să însemne aceasta că am putea să recunoaștem, *mutatis mutandis*, în distincția anselmiană deosebirea lui Frege dintre concept și obiect? În acest caz, a gândi pe *vox significans* ar coincide cu valorizarea lui *Q* drept concept, pe când a doua variantă ar însemna valorizarea lui *Q* ca nume efectiv al unei realități (*idipsum quod res est*), adică drept obiect. Dacă o asemenea ipoteză de lectură ar putea fi validă, atunci întregul tratat ar putea fi mult mai coerent și nu am mai fi nevoiți să interpretăm

tot ceea ce este scris în el, în afara capitolului 2, drept un șir de ornamente retorice, ci am traduce formula teologică „credința care caută înțelegerea” în presupuziția logică prin care spunem „expresia *Q* nu poate fi niciodată considerată un concept, ci trebuie considerată întotdeauna un obiect”. Dacă *Q* nu ar mai fi concept, satisfacem și exigența enunțată în capitolul al treilea, interesantă prin construcția unui ablativ de relație, pe care am mai amintit-o: dacă gândirea ar putea concepe ceva mai presus de Dumnezeu, „s-ar sui creatura deasupra creatorului și ar formula judecăți privitoare la el (*et iudicaret de creatore*)”. Prin urmare, acceptarea valorii exclusive de obiect a expresiei *id quo maius cogitari nequit* înseamnă surprinderea faptului că *insipiens* poate fi analogic lui *persona* (rolul asumat de Sfântul Anselm), înseamnă surprinderea legăturii dintre logică și teologie pe care o vizează Sfântul Anselm și înseamnă traducerea în exigență formală a imperativului credinței. Să urmărim încă o dată raționamentul, dacă nu acceptăm transformarea lui *Q* în concept, ci ne străduim să îl înțelegem doar ca pe un obiect, așa cum pare a pretinde, în interpretarea noastră, capitolul 4.

Fie așadar propoziția „Dumnezeu este *Q*”. Am văzut că, în această formulă, „este” putea construi și un obiect, și un concept. Rămâne să credem că Sfântul Anselm ar fi considerat expresia un obiect, la fel ca în propoziția „Luceafărul de dimineață este planeta Venus”. Nesocotitul neagă că Dumnezeu există. Dar când a negat, el a construit un fapt mental, adică un concept, care se află în intelectul său. El corespunde cu *Q*, deși are forma unui „*Q* înțeles”, fiindcă a gândi înseamnă a produce concepte. Însă, dacă ar fi dotat cu *fides quaerens intellectum*, nesocotitul ar ști că *Q* nu este un concept, ci doar un obiect, deși el și-l reprezintă *ca pe* un concept²⁸. Când a gândit conceptul, nesocotitul nu i-a estimat existența în fapt. Din acest moment, raționamentul ar fi putut fi reconstruit ca în cazul precedent și ar fi ajuns la cel puțin unul dintre cele două impasuri de mai sus.

Dar acum intervine exemplul pictorului, care conține o notă proprie pe care încă nu am analizat-o. Exemplul ne spune că pictorul poate fi

28. În capitolul următor vom dezvolta ipoteza conform căreia acest *ca pe* corespunde unui moment al polemicii cu Gaunilon, în care Gaunilon suprapune pe *id quo maius cogitari nequit* cu expresia *maius omnibus*, iar Sfântul Anselm îi răspunde invocând faptul că ultima expresie este forma de reprezentare a celei dintâi, prin urmare eroarea lui Gaunilon este doar un naturalism al limbajului.

surprins în două ipostaze succesive : în prima, el urmează să picteze și are în minte conceptul a ceea ce urmează să picteze, ceea ce este un „*P înfeles*” căruia nu i se atribuie nota existenței, prin urmare cu un concept a cărui notă oricum nu ar putea modifica deloc conținutul lui ; în a doua situație, pictorul *constată* existența unui obiect real (pictura lui) și își formează un nou concept, pe care îl putem nota fie „*P înfeles căruia i se atribuie nota existenței*”, fie „*«P care are proprietatea existenței» înfeles*”. Cele două expresii sunt echivalente logic, fiindcă din punct de vedere logic notele conceptelor pot fi proprietățile obiectelor. Dar, din punct de vedere cognitiv, așa cum am remarcat mai sus, ele nu sunt echivalente, deoarece în primul caz avem un concept căruia îi atribuim nota existenței (iar Kant spune că prin aceasta nu am modificat cu nimic conținutul lui real), iar în al doilea avem constatarea unui *obiect cu proprietatea existenței* pe care îl gândim într-un concept. Să reținem că pictorul știe că pictura lui există, iar Sfântul Anselm pare să dea acest exemplu pentru ca raționamentul său să continue din acest punct. Dacă vom compara pictura despre care pictorul știe că există cu pictura despre care el știe că nu există, va fi evident că prima este „mai mare” decât a doua în ordinea gradelor de realitate în care termenul *magnus* fusese definit.

La fel, spune Sfântul Anselm, un Dumnezeu căruia i-am constata, eventual, proprietatea existenței ar fi mai mare decât unul pe care doar îl gândim. Dar dacă ne rezumăm la cel pe care îl gândim, atunci definiția lui ar fi neconvenabilă (*acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare*), fiindcă întotdeauna am putea gândi același obiect cu proprietatea existenței. Prin urmare, dacă reluăm exemplul talerilor, în textul anselmian nu ar fi vorba despre comparația între o sută de taleri *gândiți ca posibili* și o sută de taleri *gândiți ca reali*, ci de o sută de taleri *gândiți ca posibili* și o sută de taleri despre care s-a constatat în prealabil că sunt reali, ca și pictura existentă. Există însă o diferență între pictură, taleri și Dumnezeu : despre pictură și taleri, chiar existenți, întotdeauna se va putea concepe câte ceva mai mare, dar în cazul definiției propuse, acest lucru ar fi contradictoriu. Ceea ce nu înseamnă că Dumnezeu există în mod necesar, ci că numai un Dumnezeu existent (și nici un alt obiect) poate satisface sensul expresiei „*acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare*”.

Concluzia Sfântului Anselm nu poate fi acceptată cu valoare necesară, ci doar cu valoare ipotetică. Chiar dacă afirmația finală a pasajului este de un optimism deconcertant („Există, prin urmare, departe de orice

îndoială, ceva decât care nu are sens (*non valet*) a fi gândit ceva mai mare”), totuși, ea se sprijină pe un sens privilegiat al adevărului. Acest sens ar putea fi pus în corespondență cu cele enunțate de Sfântul Anselm în tratatul *Despre adevăr*, unde el asimilează ființa divină cu sursa și garanția tuturor adevărilor. În acest tratat, adevărul are la bază o corespondență dintre enunțuri și fapte numită *rectitudo* (corectitudine), iar principalul ei sens este următorul: dacă este dată propoziția „este ziuă”²⁹, atunci ea semnifică întotdeauna ceva, dar nu este întotdeauna corect folosită. În numele unui eventual paralelism, am putea presupune că, pentru Sfântul Anselm, enunțul „Dumnezeu este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare” nu poate avea decât o semnificație corectă, adică nu poate avea drept corespondent decât un Dumnezeu real, ceea ce nu înseamnă că afirmația are și forța de a fi decis existența lui. Afirmația nu poate fi certificarea unei existențe, în ciuda optimismului ei, ci spune doar atât: dacă mintea consideră pe „acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare” ca pe un concept, ea sau cade într-un șir metalogic infinit, sau propune ilegitim considerarea existenței ca predicat. Dimpotrivă, dacă gândirea presupune existența divină ca experimentată, atunci ea recunoaște că nu mai poate produce gândul a ceva mai mare decât cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare³⁰.

5. Concluzii

O asemenea reconstrucție nu poate mulțumi un logician, fiindcă ea nu a spus nici dacă raționamentul este valid, nici dacă el poate fi criticat în ordine logică. Reconstrucția noastră a spus doar că, dacă *id quo maius cogitari nequit* funcționează ca un concept, raționamentul se

29. Cf. *De veritate*, cap. 2, traducere de Cristian Bejan (în curs de apariție, cf. bibliografia).

30. Teza anselmiană se bazează pe o presuposiție: că nesocotitul poate gândi pe acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare, chiar cu restricția transcendenței obiectului gândit. În fond, aceasta înseamnă a muta argumentul ierarhiei (în care seria gradelor ființei impune existența unui vârf al ei, argument expus în *Monologion*, 4) în planul operațiilor mentale, fără a-l modifica foarte mult. El spune, de fapt, ceva similar: există o culme la care gândirea trebuie să se oprească; nu știm nici câți pași trebuie făcuți, nici unde se află această culme, dar știm că numai existența ei poate opri avansarea unei gândiri care produce conceptul a ceva tot mai „mare”.

blochează la nivelul realităților mentale. Sub acest aspect al formalismului, rezultatele noastre sunt modeste, dar ele nu sunt scopul cercetării de față. Fără să ne propunem nici examinarea performanță a valorii formale a raționamentului desprins de contextul presuposițiilor despre lume ale Sfântului Anselm, nici analiza în sine a valorii de predicat a existenței, noi am încercat înșirarea unui număr de remarci privind coerența formală a întregului text anselmian. Din această perspectivă, proprie mai degrabă istoricului filosofiei, există însă o altă virtute a acestei variante de interpretare : ea arată că între teza *fides quaerens intellectum* și pașii argumentării există o corespondență și că această corespondență este ideea exprimată în capitolul 4 al tratatului de a nu trata expresia *Q* drept un concept, ci doar ca pe un obiect.

Aceasta ar însemna că argumentul are atât relevanță transcendențială (prin experiența de a gândi existența drept o proprietate a unui obiect și de a-și sesiza propriile limite de cunoaștere a acestei proprietăți), cât și teologică (prin performanța de a da o interpretare cuprinsă în pașii raționamentului și în termenii raționamentului pentru expresia *fides quaerens intellectum*, constituind astfel proiectul unei *ratio fidei* bazate pe această traductibilitate). Pe de altă parte, interpretarea noastră nici nu propune o variantă proprie unui iraționalism superficial care desconsideră forța argumentației logice a capitolului discutat. Dimpotrivă, ea vrea să sesizeze modul în care există o urmă a receptivității conștiinței față de obiectul său special, detectabilă în pașii raționamentului, așa cum propusese în introducerea la text Sfântul Anselm, descriind modul unic în care gândirea se putea îndrepta spre un obiect ce o transcende ierarhic. Vom putea să verificăm corectitudinea ideii că Sfântul Anselm a avut în vedere o asemenea corespondență între „Introducere” și capitolul 2 numai examinând obiectiile care i-au fost aduse de călugărul Gaunilon și răspunsurile pe care le-a oferit Sfântul Anselm. Putem însă răspunde acum întrebărilor lansate la finele paragrafului 3 :

- a) Argumentul a reunit propunerile din introducere : 1. el are o valoare autonomă față de experiența din „Introducere”, fiindcă o reia analogic prin înțelegerea existenței ca proprietate a unui obiect ; 2. exclude celelalte argumente din *Monologion*, fiindcă le reia la nivelul asumării ierarhiei în ordinea pașilor rațiunii ; 3. „demonstrează” existența divină în limitele existenței ierarhice a celui ce demonstrează ; 4-5. capitolele 18-26 descriu funcția binelui divin, dar argumentul propriu-zis nu se ocupă de această cerință ;

- b) Raționamentul este relevant intrinsec pentru idealul formulat de sintagma *fides quaerens intellectum*, pentru motivul enunțat la a1.
- c) Raționamentul poate fi gândit și în afara acestui ideal, dar atunci propune înțelegerea existenței ca un concept și rezolvarea lui iese din intenția autorului *Proslogion*-ului.

6. Notă despre conceptul de existență la Sfântul Anselm

Independent de proba din *Proslogion*, un pasaj din *Monologion*, 32, pe care l-am mai amintit în expunerea ierarhiei anselmiene ne poate da o idee despre modul în care înțelegea Sfântul Anselm însuși conceperea existenței și gradul în care ea poate fi considerată un predicat. Pasajul examinează modul în care gândirea parcurge ierarhia ființelor prin succesive atribuiri sau înlăturări de proprietăți obiectelor, sugerând o analogie între construcția ontologică a identității unui individual și locul pe care îl ocupă acesta în ierarhie :

Nempe si cuilibet substantiae quae et vivit, et sensibilis et rationalis est, cogitatione aufertur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse, quod remanet ; quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur ? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta, illam magis et magis esse perducunt.

Căci, dacă dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea este ; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai mărunță, și că ajunge în cele din urmă să nu fie ? Însă cele care coboară orice esență, înlăturate fiecare în parte, către o ființă tot mai mărunță, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași [esență] către o ființă tot mai măreață.

Valoarea textului constă în regimul dublu acordat existenței. A gândi înseamnă, simplu spus, a parcurge ierarhia. Pornind de la un obiect a cărui proprietate este existența, înlăturarea tuturor proprietăților lui dezvăluie „faptul pur că el este” (*ipsum nudum esse*). În nedeterminarea sa, acest fapt pur nici nu mai este – *ad non esse gradatim perducitur*. În acest caz, existența nu este o notă a conceptului, în sensul că, rămasă

singură în conținutul acestuia, ea nu mai are nici o valoare. Dimpotrivă, dacă reatribuim toate proprietățile, obținem o ființă „tot mai măreață – *magis et magis esse*”. Putem observa că, în acest text din *Monologion*, existența nu se comportă ca un predicat al conceptului, ci ca un suport care are sens numai o dată cu atributele pe care le suportă. Existența este o proprietate, așa cum este descrisă în *Proslogion*, 4, unde Dumnezeu era gândit *in idipsum quod est* (în ceea ce el este). Este foarte interesant însă că acest mod de a gândi existența ține, în cazul Sfântului Anselm, de originile neoplatoniciene ale textului său și, prin urmare, de faptul că Sfântul Anselm acceptă principiul ierarhiei lumii ca punct de plecare original al gândirii sale. În acest sens, ne frapază asemănarea dintre acest text și propoziția 11 din *Liber de causis*, un tratat anonim arab compus în mediul filosofic arab al secolului al IX-lea, care a circulat sub paternitate aristotelică și în lumea arabă, și în lumea medievală latină :

(...) *quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et est esse tantum.*

(...) când tu îndepărtezi de la [conceptul] de om virtutea rațională, nu rămâne omul, ci rămâne viețuitorul, cel care respiră și simte. Iar atunci când îndepărtezi de la el [conceptul de] viețuitor, nu rămâne viețuitorul, ci rămâne faptul de a fi, deoarece el nu se îndepărtează prin îndepărtarea cauzatului său și, prin urmare, rămâne faptul că omul este. Deși individul nu reprezintă omul, el este [totuși] animalul, iar dacă nu este animalul, el este măcar faptul de a fi³¹.

În primul caz, apar atributele „rațiune, sensibilitate, viață” și faptul de a fi, iar în al doilea – „rațiune și viață”, împreună cu faptul de a fi, sensibilitatea fiind o notă a vieții. Este cert faptul că Sfântul Anselm nu avea cum să cunoască acest text, de vreme ce el a fost tradus în limba latină de Gerardus din Cremona la aproape un secol după redactarea textului anselmian. De aceea, trebuie să facem apel la o sursă comună în neoplatonismul grec și latin a celor două texte. Se poate observa că cele trei expresii centrale (ființă, viață, rațiune) sunt cele care joacă

31. Cf. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, ediție bilingvă, note și comentarii de Al. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001.

rolul de nume divine la Pseudo-Dionisie Areopagitul, în *Despre numele divine*, 5-7, și sunt cele trei ipostaze ale Unului în *Enneadele* plotiniene³². Pentru *Liber de causis*, originea ideii se află în *Elementele de teologie* ale lui Proclus³³, iar pentru Sfântul Anselm, într-un pasaj din Sfântul Augustin³⁴, care relua ideea plotiniană. În pasajul Sfântului Anselm, existența fără atribute nu are valoare, la fel cum nici atributele nu construiesc nici un concept fără existență. Ea nu este un predicat propriu-zis, ci o circumstanță a tuturor predicatelor. Faptul că Sfântul Anselm folosește această idee a construcției ierarhiei din atribute pentru care existența este un suport care primește prin ele sens denotă că valoarea ideii de existență la Sfântul Anselm este dată de maniera în care autorul medieval desemnează idei ale neoplatonismului, pe care le primește indirect și între care cel mai important concept este cel al ierarhiei lumii (în măsura în care el conferă un loc definit subiectivității, o regulă de ascensiune, o unitate de măsură și un principiu al coborârii transcendentului pentru subiectivitatea receptivă în exercițiul descoperirii acestei transcendențe). Reformulând în limbaj kantian, existența gândită de Sfântul Anselm nu este un predicat real, ci unul transcendent, dar a cărui folosire logică poate lăsa uneori impresia falsă a folosirii lui reale. Această iluzie se produce prin decuparea textului raționamentului din contextul tratatului.

32. Cf. Plotin, *Enneade*, I, 6 (1), 7 etc. O sursă și mai îndepărtată ar putea fi indicată în Platon, *Sofistul*, 249a-b, cu diferența că Platon se referă în acel text la inteligență, viață și suflet, presupunând ca fundament al lor ființa ideilor.

33. Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, ed. J. Trouillard, Paris, 1965, prop. 70.

34. Cf. Sf. Augustin, *De libero arbitrio*, II, 3, 7: PL, vol. 47, col. 1243-1244: *Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intelligere; et lapis est et pecus vivit, et tamen lapidem puto vivere, aut pecus intelligere, qui autem intelligit, cum et esse et vivere certissimum est etc.* O idee asemănătoare se află în *De diversis quaestionibus*, LI, nr. 2, în *Patrologia Latina*, vol. 40, col. 32: *Multis enim modis dici res possunt similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiae factae, quia in ipso est virtus et sapientia non facta; aliae in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit, aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem eius. (...) Omnia vero quae vivunt et non sapiunt, paulo amplius participant ad similitudinem (...) Iam porro quae sapiunt, ita illi similitudine sunt proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.*

Capitolul V

Gaunilon, singur cu modernitatea

Excepționalul dar pe care istoria manuscrisă ni l-a făcut prin conservarea răspunsului lui Gaunilon ne permite să descoperim un personaj contemporan cu Sfântul Anselm care nu ține cont în textul său de cele două presupuziții fundamentale ale acestuia din urmă : nici de corespondența dintre teza *fides quaerens intellectum* și considerarea expresiei *id quo maius cogitari nequit* totdeauna ca obiect, și niciodată ca un concept, nici de conceperea universului în maniera unei ierarhii. Această situație amuzantă pentru un laic, fost viconte de Tours, stranie pentru un cleric, ne suscită trei observații : 1. putem crede că ideea ierarhiei lumii nu era nici pentru secolul al XI-lea un dat fundamental, că această teză tolera opinii indiferente în raport cu ea, ceea ce ar însemna că asumarea ierarhiei în opera Sfântului Anselm înseamnă prelungirea efortului unor generații de intelectuali de a realiza o alianță între neoplatonism și teologia creștină, iar în aceste generații pot fi reținuți separat Sfântul Augustin, Pseudo-Dionisie Areopagitul și Ioan Scotus Eriugena ; 2. putem considera că, prin indiferența lui față de principiul ierarhiei, Gaunilon este asemănător „modernilor” care au reluat argumentul anselmian și că între călugărul oponent și tradiția modernă se poate stabili un dialog separat la fel de important în istoria filosofiei ca și dialogul dintre Sfântul Anselm și modernitate ; 3. putem avea o idee asupra fascinației pe care logica o exercita asupra intelectualilor secolului al XI-lea, independent de presupuzițiile teologiei.

Poziția lui Gaunilon a produs deja un număr de analogii cu modernitatea : primul care a lansat această sugestie a fost Hegel, comparându-l cu Kant, iar Al. Koyré a reluat ideea¹. În ceea ce ne privește, prezența

1. Cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, ed.cit., p. 270, și Al. Koyré, *op.cit.*, p. 212.

criticii lui ne poate oferi sprijinul solid al unei meditații asupra modului în care argumentul a fost înțeles în modernitate, în măsura în care, prin eliminarea contextului confesional al raționamentului, Gaunilon „simulează” întrucâtva exegeza lui modernă. În plus, poziția Sfântului Anselm, în replica din *Liber Apologeticus*, ne poate da o eventuală confirmare a analogiei pe care am propus-o în capitolul anterior între „Introducere” și capitolul 2 al *Proslogion*-ului.

Punctul de plecare al lui Gaunilon pare destinal pentru modul în care a criticat argumentul: reconstrucția pe care o dă în primul paragraf al lucrării sale anulează ceea ce ni s-a părut esențial în argumentația anselmiană, și anume considerarea existenței drept o proprietate a unui obiect fără transformarea ei definitivă în nota unui concept. Gaunilon lasă deoparte acest aspect, reconstruind argumentul astfel: 1. fie conceptul celui decât care nu se poate gândi ceva mai mare (renotăm expresia cu *Q*); 2. dar *Q* este „*Q* înțeles”; 3. dacă *Q* este și înțeles, și în fapt, atunci „*Q* înțeles” ar fi mai mic decât „*Q* și înțeles, și în fapt”; 4. dar *Q* este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare; 5. prin urmare, *Q* ar fi diferit de „*Q* înțeles”, ceea ce nu mai corespunde punctului 2; 6. prin urmare, ar fi necesar ca *Q* să fie „*Q* și înțeles, și în fapt”; 7. deci *Q* există în fapt. Reconstruit în această formă, este evident că argumentul este scos din contextul tratatului, că el nu mai conține nici o „traducere” a tezei *fides quaerens intellectum*, că exemplul pictorului nu mai folosește pentru a arăta că existența nu este nota conceptului, ci proprietatea obiectului și (aspectul cel mai important) nici unul dintre cei șapte pași nu mai presupune existența unei ierarhii a lumii. Altfel spus, lipsesc toate trăsăturile proprii textului anselmian pe care le-am remarcat în capitolul anterior.

Pentru a înțelege și comenta critica lui Gaunilon din perspectiva celor două interese de cunoaștere pe care le-am asumat (sensul argumentului anselmian și efectul lui asupra comentariilor moderne), vom divide critica lui în cinci argumente și vom studia receptarea lor la Sfântul Anselm, eventualele analogii cu reluări ulterioare istoric ale contraargumentației, precum și maniera în care Sfântul Anselm acuză reformularea lui Gaunilon de reducăționism. (Este totuși adevărat că Sfântul Anselm, în *Liber Apologeticus*, nu răspunde sistematic contra-argumentelor lui Gaunilon, ci le reduce la rândul lui la mai puține, așa cum vom vedea mai jos; și tot adevărat este că, în același răspuns, tonul Sfântului Anselm nu mai are prea mult din atmosfera confesională pe care o asuma în *Proslogion*.)

1. Argumentul contingenței

Gaunilon contestă ideea că înțelegerea unui mesaj este același lucru cu existența mentală a lui, transformat în obiect de cunoaștere (*Liber pro insipiente*, § 2). Această remarcă ar putea rupe argumentația anselmiană în momentul invocării nesocotitului, când Sfântul Anselm spune că tot ceea ce înțelege nesocotitul se află în intelectul lui. Argumentul invocat de Gaunilon în favoarea tezei sale este o reducere la absurd: dacă tot ceea ce înțelegem ar corespunde cu niște existențe mentale, atunci și înțelegerea propozițiilor false ar genera asemenea existențe. Or, este evident că există și „un mod al celor false și îndoielnice” de a fi în intelect, ceea ce face posibilă existența sensului expresiei *Q* și în acest din urmă mod în intelect, fapt care ar putea bloca demonstrația. Am numit acest argument „al contingenței”, fiindcă el sugerează că obiectul indicat de expresia *Q* face parte din mulțimea obiectelor contingente, care pot fi concepute de intelect indiferent de caracterul adevărat sau fals al propozițiilor rostite despre ele. Aparent, argumentul atinge raționamentul anselmian, fiindcă și Sfântul Anselm face apel pentru a-și ilustra ideea, la nivel textual, la o pictură, adică un obiect contingent din această lume (chiar dacă, așa cum am spus în capitolul anterior, exemplul sublinia caracterul de proprietate a unui obiect al existenței, fără a admite caracterul contingent pentru cele două obiecte ale raționamentului, adică Dumnezeu și pictura). Totuși, Sfântul Anselm nu răspunde direct acestei obiecții, reducând-o la una dintre cele următoare. El consideră doar că obiectul pe care l-a adus în discuție nu are același regim cu cel invocat de Gaunilon (*Liber Apologeticus*, 6, *ad finem*). Pentru a-și sprijini susținerea, Sfântul Anselm reia atributele divine expuse în a doua parte a *Proslogion*-ului (eternitatea, transcendența față de categoria locului etc.) în scopul de a construi un concept al infinității divine, prin care el consideră că regimul obiectului vizat a fost eliberat de statutul contingenței: ființa infinită, dacă există, nu poate fi contingentă, fiindcă ar putea fi supusă categoriilor, ceea ce ar fi marca unor finitudini contradictorii statutului ei.

Ne-am putea opri aici în discutarea acestui argument, de vreme ce am sesizat accepții diverse date termenilor, de unde am putea conchide că polemica nu există. Ar rămâne însă o nedumerire: de ce insistă Sfântul Anselm atât de mult asupra faptului că o ființă infinită poate produce în intelect o înțelegere a numelui său astfel încât acest nume să

devină „o existență în intelect”? De ce ar fi existența în intelect diferită de înțelegere? Pentru Gaunilon, diferența dintre cele două este terminologică, dar este lipsită de conținut, de vreme ce el remarcă faptul că realitățile înțelese se află în intelect *așa cum* sunt înțelese, în contingenta lor. Există o posibilitate de interpretare a acestui fapt, dacă ne întrebăm ce viza, în fond, Sfântul Anselm prin „existența mentală”. Este cunoscut că Sfântul Anselm era un realist, iar realismul lui se opunea vocalismului lui Roscelin, discutând problema raporturilor intratrinitare². Mai mult, realismul lui era însoțit, așa cum am sesizat deja, de doctrina analogiei dintre facultățile sufletului și persoanele Treimii, moștenită de la Sfântul Augustin. La Sfântul Augustin exista o notă aparte a realismului impus de această analogie: în mod riguros, colaborarea dintre iubirea față de orice aspect care poate apropia de divinitate și înțelegerea acelui aspect dădea un grad semnificativ de realitate acestei înțelegeri, iar toate aspectele legate de divinitate erau necontingente. Sfântul Augustin a numit *verb mental* (*verbum mentis*) acest grad de realitate și a discutat natura lui în *De trinitate*, tocmai lucrarea pe care Sfântul Anselm o invocă drept model al său la începutul *Monologion*-ului.

Pentru Sfântul Augustin, doctrina verbului mental se poate ușor ilustra prin exemplul: cel care cunoaște și iubește sincer justiția este just (*qui enim, verbi gratia, perfecte novit perfecteque amat justitiam, iam justus est*)³. Motivul acestei identități este dublu: pe de o parte, întâlnirea dintre cunoaștere și iubire, care reia una dintre relațiile intratrinitare și se justifică astfel ca act noetic, iar în al doilea rând, justiția este unul dintre aspectele care pot conduce către divinitate. Astfel, „verbul este identic în conceperea (*conceptum*) și în nașterea lui (*natum*)”. Presupoziția noastră este că distincția anselmiană dintre a înțelege și a fi în intelect reia ideea augustiniană a verbului mental prin ideea faptului de a fi în intelect. Pentru Sfântul Augustin, existența „reală” a verbului mental depinde integral de iubire, adică de dăruirea și uitarea de sine pe care o poate aduce credința. Exemplul augustinian este foarte sugestiv, fiindcă el propune diferențierea sensului lui *verbum* între două pasaje neotestamentare⁴: într-un sens se afirmă că „Nimeni nu spune «Doamne Isuse» decât în Sfântul Spirit”⁵ și în alt sens se

2. Cf. *Liber de fide trinitatio*, în *Patrologia Latina*, vol. 158, col. 259 sqq.

3. Cf. Sf. Augustin, *De trinitate*, IX, 9 (14).

4. Cf. Sf. Augustin, *De trinitate*, IX, 10 (15).

5. Cf. I Cor. XII, 3: *Nemo dicit Dominus Jesus nisi in Spiritu sancto*.

afirmă că „Nu oricine îmi spune «Doamne, Doamne» va intra în împărăția cerurilor”⁶. Sensurile lui *a spune* (*dicere*) reprezintă sensurile lui *verbum*, iar în primul pasaj verbul se referă la ambele aspecte ale verbului mental (*conceptum* și *natum*), deoarece are în vedere alăturarea dintre cunoaștere și iubire, pe când în al doilea se referă doar la *conceptum*, astfel încât nu are valoarea unui verb mental și nu presupune iubirea.

În disputa secolelor al XIII-lea și al XIV-lea asupra naturii universalilor, problema verbului mental a avut un rol semnificativ : nu ne-am propus să cercetăm aici reluarea carierei filosofice a acestei probleme⁷, dar trebuie să remarcăm că, dacă analogia noastră cu intenția Sfântului Anselm este corectă, atunci pasajul anselmian atestă modul în care noțiunea augustiniană este transportată treptat de gândirea medievală din spațiul hermeneuticii biblice în spațiul meditației asupra naturii conceptelor. Analogia noastră se întemeiază pe următoarele argumente : 1. când Sfântul Anselm propune imaginea nesocotitului, în analogie cu rolul generic marcat de termenul *persona*, el presupune intenția de cunoaștere și iubire a lui *fides quaerens intellectum* ca fiind proprie rolului desemnat de termenul *persona*, pe care el însuși îl asumă. Totuși, este adevărat că Sfântul Anselm nu subliniază acest lucru și în privința nesocotitului, care pare un mediu de gândire mult mai inocent decât îl înzestrează Sfântul Anselm prin asumarea tezei *fides quaerens intellectum*, care încarcă argumentul de valorile tradiției augustinienne ; 2. dacă această distincție nu ar fi operantă tacit în textul argumentului Sfântului Anselm, el nu avea nici un alt motiv pentru care să o folosească, deoarece argumentul putea fi construit pornind de la identitatea dintre „a înțelege” și „a fi în intelect”, așa cum vrea și Gaunilon ; 3. în răspunsul la obiecția lui Gaunilon, așa cum am spus, Sfântul Anselm insistă asupra faptului că obiectul studiat de el nu este contingent. Or, pentru distincția augustiniană numai obiectele necontingente puteau face obiectul unui verb mental, în cazul prezenței iubirii alături de înțelegere.

Aceste trei argumente fac concluzia noastră cel puțin operantă : dacă „a fi în intelect” înseamnă a produce un verb mental, atunci această primă critică a lui Gaunilon izolează argumentul anselmian de întreaga lui tradiție. Critica lui Gaunilon este făcută dintr-o perspectivă

6. Cf. Matei VII, 21 : *Non omnis qui dicit mihi Domine Domine intrabit in regnum caelorum.*

7. Cf. Alain de Libera, *Cearta universalilor*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 365 sqq.

a cunoașterii care nu este premodernă, deoarece ea nu presupune existența unei subiectivități situate ierarhic inferior față de vârful ierarhiei spre care își îndreaptă simultan iubirea și cunoașterea. La rândul lui, contraargumentul lui Anselm nu implică în mod necesar doctrina verbului mental : în fond, există propoziții a căror negație este lipsită de sens, așa cum sunt propozițiile analitice. Dar, în sfera lor, Sfântul Anselm vizează un caz special, în care evidența utilizării tacite a doctrinei verbului mental provine din asumarea credinței care caută înțelegerea în cuprinsul raționamentului său.

2. Argumentul irelevanței

A doua critică a lui Gaunilon se referă la exemplul pictorului, despre care acesta susține că este irelevant, întrucât conceptul picturii are două sensuri distincte : o dată el se referă la existența mentală a picturii, în al doilea rând la existența mentală și reală a ei. Critica ar putea bloca raționamentul anselmian în momentul invocării analogiei cu experiența pictorului. Pe Gaunilon nu îl interesează să amestece nici o existență reală asumată ca punct de plecare pe parcursul raționamentului pe care el vrea să îl respingă, dar pe care îl reformulase, așa cum am văzut, sub forma unui raționament care pleacă exclusiv de la concepte și pretinde că ajunge la existența obiectului gândit. Dar, potrivit interpretării pe care am propus-o în capitolul anterior, Sfântul Anselm pare a fi meditat la un argument care să constate faptul că doar lui Dumnezeu i se potrivește expresia *id quo maius cogitari nequit*, fără pretenția de a decide existența lui Dumnezeu doar cu instrumentele intelectului și fără colaborarea divinității înseși. Replica Sfântului Anselm (formulată în *Liber Apologeticus*, capitolul 8) la această critică se rezumă la două fraze, dintre care doar a doua respinge ideea lui Gaunilon : „Tu arăți cu atât de multă râvnă că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu poate fi asemănat picturii încă nefăcute din intelectul pictorului. Eu însă nu am prezentat acea pictură pregândită (*praecogitata*) astfel încât să doresc să afirm aceasta despre ceea ce este în discuție, ci aş putea-o indica doar ca pe ceva ce este în intelect și ar putea fi înțeles ca nefiind”. Prin urmare, Gaunilon respinge exemplul picturii deoarece el angajase două concepte diferite, ceea ce i se pare nepotrivit, dacă am accepta (așa cum a făcut Gaunilon în reconstrucția argumentului) că avem nevoie de un singur concept din ale cărui note să

pretindem afirmarea existenței lui. Dacă ar fi așa, este evident că exemplul pictorului ar funcționa echivoc, fiindcă ideea unei picturi și ideea aceleiași picturi existente sunt diferite, iar trecerea de la ideea picturii la ideea existenței ei ține de un fapt empiric (pictarea), și nu de unul mental.

Replica lui Anselm schimbă termenii analogiei: el spune că nu a folosit exemplul ca și cum s-ar interesa de modul în care pictura mentală devine pictura existentă și că este de acord cu statutul contingent al obiectului discutat (iar sub acest aspect pictura nici nu seamănă cu *id quo maius cogitari nequit*); el a vrut să semnaleze tocmai faptul că există o diferență între pictura gândită și conceperea picturii existente, astfel încât existența, ca proprietate a obiectului sesizat empiric, să îmbogățească acest obiect cu o proprietate în raport cu obiectul supus doar conceptului, adică pictura intenționată. Sub acest aspect, Sfântul Anselm continuă să creadă (deși nu o mai afirmă în *Liber Apologeticus*) că existența picturii seamănă cu existența lui Dumnezeu, în sensul că ele sunt proprietăți a căror constatare ar trebui să fie anterioară meditației asupra statutului lor.

Cei doi autori au propus, așadar, folosiri diferite ale exemplului în cadrul raționamentului. Cu acest nou argument al lui Gaunilon se întâmplă același lucru ca și cu cel anterior: el este valabil pentru reconstrucția dată de Gaunilon, dar nu îl atinge pe Sfântul Anselm, datorită neluării în calcul a tezei *fides quaerens intellectum* care, așa cum am presupus în interpretarea noastră, corespunde în exemplul pictorului cu tratarea existenței ca proprietate a unui obiect.

3. Argumentul semnificației

A treia critică (*Liber pro insipiente*, § 4) a lui Gaunilon ne apare drept cea mai consistentă obiecție a sa cu privire la folosirea în argumentul anselmian a problemelor neoplatonismului și la relevanța argumentului anselmian în gândirea filosofică ulterioară. Această critică susține că Dumnezeu, așa cum a fost descris de Sfântul Anselm, nu poate fi gândit prin genuri și specii, iar expresia lui se reduce doar la o compoziție de silabe a căror semnificație nu poate fi construită în absența unei experiențe empirice. Aceasta ar însemna că un argument care nu pornește de la experiența sensibilă nu și-ar putea niciodată identifica obiectul, ci ar putea, eventual, stabili o realitate pentru care nu are nici

un criteriu de identificare, deoarece semnificația expresiei cu care este denumit nu a fost în prealabil construită („ar fi uimitor dacă ar reuși să o facă potrivit cu adevărul lucrului”). Dar ce înseamnă pentru Gaunilon faptul de a construi semnificația unei expresii? Călugărul din Marmoutiers apelează tacit (dar inconfundabil, după cum credem) la o teorie a semnificației bine cunoscută și Sfântului Anselm, a cărui sursă se află în *Confesiunile* Sfântului Augustin, și tocmai acest aspect dă forță argumentului.

Gaunilon spune că o semnificație poate fi construită „în felul celui care a cunoscut ce se obișnuiește să se semnifice prin acel cuvânt (...) potrivit cu o mișcare a sufletului produsă la auzul cuvântului”, fără ca această „mișcare” să fie de la sine suficientă. Teoria se află într-un pasaj din *Confesiuni*, I, 8, unde Sfântul Augustin spune: „Când ei (oamenii mai în vârstă) denumeau un anumit obiect și își mișcau corpul spre ceva potrivit aceluia cuvânt, vedeam și rețineam că prin sunetul emis de ei acel obiect era denumit când doreau să îl arate. Din mișcarea corpului era evident că ei vizau acel obiect; asemenea cuvintelor naturale ale tuturor neamurilor, născute din mimică, din privire, din anumite gesticulații și din sunetul vocii care indică afectarea sufletului pentru a cere, a avea, a respinge sau a fugi de anumite obiecte. După ce asemenea cuvinte au fost puse la locurile lor în diferite enunțuri și au fost auzite frecvent, am înțeles încetul cu încetul semnele căror obiecte erau și mi-am enunțat prin ele dorințele, când gura mea s-a obișnuit cu ele”. În descripția augustiniană a genezei unei semnificații apar aceleași elemente: mișcarea sufletului (*affectio animi* la Sfântul Augustin, *motus animi* la Gaunilon), condiție insuficientă, dar necesară pentru realizarea semnificației, precum și obișnuința indicării empirice a obiectului. Folosind o asemenea teorie, Gaunilon blochează apelul Sfântului Anselm la propria lui tradiție, din care și-ar fi putut extrage contraargumentul.

Și mai interesant este faptul că Sfântul Anselm însuși, în *Proslogion*, 14, prevede obiecția și face din neputința de a o elimina o dovadă a transcendenței divine. El se întreabă, după desfășurarea seriei de atribute divine rezultate din raționamentul capitolului 2, dacă ceea ce a descoperit el este într-adevăr Dumnezeu: „Oare ai găsit, suflet al meu, ceea ce căutai? (...) Dacă l-ai găsit, de ce nu simți că l-ai găsit?”. În contextul surselor platoniciene și neoplatoniciene ale expresiei *id quo maius cogitari nequit*, reamintind faptul că pentru Sfântul Anselm principiul ierarhiei era la fel de valabil ca și pentru Platon sau Plotin, trebuie să remarcăm faptul că întrebarea nu are nici un conținut retoric.

Chiar și atunci când Sfântul Anselm se apără de critica lui Gaunilon, el folosește termenii echivoci ai paradoxului : într-o anumite măsură, „de negânditul poate fi gândit”⁸. Dimpotrivă, ea exprimă îngrijorarea sinceră a Sfântului Anselm și faptul că el pune pe seama grației divine criteriul de discernere între ceea ce a descoperit și Dumnezeu însuși. Să ne amintim că Platon și Plotin folosiseră sintagma pentru a defini transcendența *ideii* : ideea, pentru Platon, frumosul, pentru Plotin, erau acele realități *decât care nu se putea gândi nimic mai mare*, fiindcă ele erau limita reamintirii și, respectiv, a ascensiunii sufletului.

Dacă suntem consecvenți cu ceea ce am propus în capitolele anterioare, și anume cu faptul că Sfântul Anselm însuși investighează limitele capacităților transcendente ale subiectivității în contextul angajării acestei subiectivități într-o ierarhie a lumii, atunci nici noi nu putem decide dacă adevăratul conținut al „descoperirii” sale îl constituie însuși Dumnezeu sau limitele propriei inteligențe. Traducând (convențional) în termeni plotinieni întrebarea, am spune că nu știm dacă Sfântul Anselm a descoperit Unul sau inteligența universală prin formula sa. Intuiția teologică anselmiană oferă o poartă de ieșire care, pentru rațiune, rămâne echivocă : numai grația (adică ideea că Unul plotinian, care a devenit Dumnezeu creștin, este viu și bun, dispus să se proporționeze intelectului uman și să se arate) poate oferi criteriul de identificare. Dialogul este un mod de a formula, în limbajul particular al filosofiei secolului al XI-lea, alternativa mult mai largă dintre confesiune și cultură, în condițiile în care „cenzura transcendentă” este motoare a creației spiritului.

4. Notă asupra „fenomenului saturat”

Într-un studiu dedicat relației dintre fenomen și intuiție⁹, Jean-Luc Marion remarcă posibilitatea existenței unor fenomene ale experienței care exced experiența în numele libertății „fenomenului oferindu-se plecând de la el însuși”. Când intuiția oferă mai mult decât poate realiza

8. Cf. *Liber Apologeticus*, 9.

9. Cf. Jean-Luc Marion, *Fenomenul saturat*, în Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Paul Ricœur, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, traducere în limba română sub titlul *Fenomenologie și teologie*, Editura Polirom, Iași, 1996, pp. 78-126.

conceptul, ea produce o bulversare a facultăților intelectului, blocat înaintea apariției. Sarcina gândirii devine, în asemenea experiențe, „încercarea de a înțelege (și nu numai de a repeta) ce posibilitate fenomenologică anume se folosește când surplusul de intuiție începe astfel să acționeze liber”¹⁰. Exemplele unor asemenea situații sunt uimirea, orbitorul. De pildă, o astfel de experiență trăiește Oedip, orbind întrucât „vede” propria nelegiuire; la fel este ieșirea la lumină din mitul platonician al peșterii; Descartes ar concepe în această manieră infinitul, iar Kant – sublimul¹¹. Pe ultima pagină a studiului, după ce afirmă că majoritatea figurilor importante ale istoriei filosofiei europene oferă câte un caz de fenomen saturat, Jean-Luc Marion încadrează și argumentul anselmian, făcând o trimitere la studiul lui pe care l-am mai analizat (și în care teologia anselmiană era considerată „negativă”) și pomenind sintagma celebră a tratatului *Proslogion* într-un context aluziv: „În toate cazurile, a recunoaște fenomenele saturate revine la a gândi serios *aliquid quo maius cogitari nequit* – serios, deci ca o ultimă posibilitate a fenomenologiei”.

Deși ultima parte a frazei nu poate face obiectul părerilor noastre, prima ei jumătate este provocatoare. Să remarcăm faptul că în această afirmație nu este vorba decât de o serialitate gramaticală, fiindcă toate exemplele vizează în fond aceeași realitate, așezate în dispozitive analogice (așa cum, spune Marion¹², sunt transcendentaliile: *ens, unum, verum, bonum, pulchrum*). Din această perspectivă de înțelegere, interpretarea ni se pare salutară și radical diferită de studiul pe care l-am analizat la începutul cercetării noastre și în care teologia anselmiană era declarată negativă. Totuși, există o particularitate a „cazului anselmian”, care este forțată în integrarea în exemplul acestui studiu. Marion susține că orice fenomen saturat „reconduce la sine eul”¹³ fiindcă „eul se înțelege plecând de la fenomenul care îi survine în chiar măsura în care el însuși nu-l înțelege”. Cu această remarcă, am pierdut teza contingentiei eului în fața „fenomenului saturat” și angajăm, așa cum susține însuși textul lui Marion, teologie negativă, bazată pe necunoașterea transcendentului. Să reamintim că restructurarea facultăților spiritului are

10. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 103.

11. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 122, sau: „Pe scurt, un fenomen atât de saturat, că lumea n-ar putea să-l accepte. Venit printre ai săi, nu l-au recunoscut” (p. 116).

12. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 115.

13. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 87; citatul următor apare la p. 122.

loc înaintea descoperirii argumentului și nu ulterior, așa cum pretinde Marion că s-ar întâmpla cu fenomenul saturat. Profunda înrudire cu „fenomenul saturat” a argumentului anselmian poate consta în respingerea a ceea ce am numit mai sus „argumentul semnificației”, în care și Sfântul Anselm recunoaște lipsa unui criteriu de identificare absolută a obiectului cu intenția raționamentului, ca dovadă că fenomenul a oferit, iar intuiția a livrat intelectului mai mult decât intelectul putea construi. Deosebirea constă în faptul că această experiență nu este constituantă pentru nici un *cogito*, întrucât eul este fundamental contingent și maxim receptiv. Absența unui ideal al constituirii eului este marca premodernității și ea trebuie asumată tot atât de serios pe cât de serios asumăm idealul cartezian al substanței gânditoare, ca pe două variante culturale în care istoria spiritului s-a desfășurat la fel de coerent.

5. Argumentul existenței nepredicabile

Cea de-a patra critică a lui Gaunilon (*Liber pro insipiente*, § 5-6), probabil datorită exemplului ei seducător, a făcut faima opoziției sale. De altfel, întregul *Liber Apologeticus* al Sfântului Anselm este organizat astfel încât să poată respinge acest al patrulea aspect al intervenției lui Gaunilon, considerat uneori drept cel mai didactic din tot textul. El spune, pe scurt, că expresia *id quo maius cogitari nequit* reprezintă o expresie „auzită” și care se referă la un „fapt necunoscut”. De aici poate rezulta, spune Gaunilon, posibilitatea existenței aceluși fapt semnat de expresie, dar nu și necesitatea ei. De exemplu, dacă am concepe o insulă „pierdută în Ocean” și am înzestra-o cu toate atributele perfecțiunii, conform schemei raționamentului anselmian, ar trebui ca din conceptul ei să rezulte posibilitatea afirmării necesare a existenței acestei insule. Am numit acest argument „al existenței nepredicabile” fiindcă el afirmă că niciodată cumulul de atribute pozitive nu îngăduie predicabilitatea existenței despre o realitate ipotetică. De fapt, acesta este exemplul care l-a convins pe Hegel să compare, așa cum am văzut deja, critica lui Gaunilon cu critica lui Kant, și tot el pare să-l fi convins pe Sfântul Anselm că merită să își organizeze întreg discursul polemic în raport cu această critică.

Putem regândi această critică numai pornind de la asemănările pe care tradiția ni le oferă: doar așa vom putea surprinde simultan valoarea în sine a criticii și modul în care ea a produs sens în istoria filosofiei.

În fond, Gaunilon pretinde că Dumnezeu lui Anselm funcționează în maniera insulei sale, Hegel pretinde că insula lui Gaunilon funcționează asemenea talerilor lui Kant, Kant crede că talerii săi sunt asemenea Dumnezeului atribuit de Leibniz Sfântului Anselm, iar cititorul ar avea motive întemeiate (statutul de contingentă al obiectelor) să se întrebe dacă pictura Sfântului Anselm și insula lui Gaunilon nu sunt cumva analogice. Amuzantă la prima vedere, seria analogiilor este, îndrăznim să credem, în totalitate inconsistentă. Am văzut deja că pictura iese din discuție, fiindcă nu caracterul ei contingent a fost invocat, ci modul în care existența este o proprietate a picturii produse și constatate de pictor. Am văzut deja că Dumnezeu Sfântului Anselm este mai înrudit (în ciuda soluțiilor diferite date de cei doi gânditori) cu idealul rațiunii pure și cu principiul determinării complete gândite de Kant decât cu talerii și iluzia caracterului de predicat real al existenței, discutate de același Kant.

Putem înainta acum în subminarea primelor două analogii expuse astfel : într-adevăr, între insula lui Gaunilon și talerii lui Kant există o asemănare izbitoare – ambele exemple se referă la obiecte care pretind că își produc existența prin cumularea unor atribute pozitive. Dar există și o diferență care le separă și se pune în calea unui comparativism filosofic prea optimist : talerii lui Kant sunt obiecte posibile din această lume dată, pe când insula lui Gaunilon este un obiect gândit într-o lume posibilă. Este, probabil, și motivul pentru care Sorin Antohi plasează exemplul lui Gaunilon într-o istorie a utopiei, recunoscând în acest exemplu insularitatea și perfecțiunea drept două trăsături ale utopiei¹⁴. În numele acestei diferențe, putem spune că talerii lui Kant nu critică argumentul anselmian în același sens cu insula lui Gaunilon : talerii sunt exemplul unei realități contingente din aceeași lume cu *id quo maius cogitari nequit*, iar atunci replica Sfântului Anselm este ușor de realizat și are succes : într-adevăr, Sfântul Anselm spune în critica sa că argumentul lui se referă *doar* la Dumnezeu și nu la orice obiect posibil. Faptul a fost remarcat și de Karl Barth, pentru care neînțelegerea lui Gaunilon pleacă de la ideea că argumentul anselmian ar fi „cazul

14. Cf. Sorin Antohi, *Utopica – studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991, p. 184 : „Nu trebuie să fii specialist în problemele gândirii utopice pentru a detecta, dincolo de retorica argumentației ontologice a textului lui Gaunilon, două trăsături fundamentale ale Utopiei clasice : insularitatea și perfecțiunea”.

particular al argumentării existenței unui obiect în general”¹⁵. De fapt, noi credem că atât Sfântul Anselm, cât și Karl Barth au vrut să vadă în exemplul dat de Gaunilon un obiect al acestei lumi (adică un obiect perfect analogic talerilor lui Kant).

Nu este totuși sigur că și Gaunilon a vrut să spună același lucru, de vreme ce el plasează exemplul într-un context utopic, într-o lume posibilă („unde în Ocean”) despre care afirmă că oricât de bună ar fi, niciodată existența ei nu este certă. Jules Vuillemin¹⁶ a remarcat că o asemenea interpretare a argumentului lui Gaunilon îl pune pe acesta, *mutatis mutandis*, într-un dialog filosofic cu Leibniz și cu afirmarea excelenței lumii date întrucât este dată, în numele existenței sale. De remarcat este că Leibniz propune drept lăcită trecerea de la existență la excelență, iar Gaunilon propune drept ilicită trecerea de la excelență la existență. Cu această observație, ne aflăm deja în fața unei probleme sensibil diferite de problema Sfântului Anselm, prin faptul că, în această nouă formulă, nu mai este vorba nici de ierarhie, nici de Dumnezeu. Noua problemă îi conferă un destin modern lui Gaunilon, dar analiza ei ține de un capitol strict al logicii modale și depășește atât problema tratatului anselmian, cât și limitele modeste ale încercării prezente.

În fine, a patra analogie, în care Gaunilon sugerează că insula sa funcționează asemenea Dumnezeului Sfântului Anselm, ceea ce este evident fals, de vreme ce Sfântul Anselm a propus discuția în jurul unui concept a cărui necesitate și a cărui poziție supremă în ierarhie o afirmă, pe când Gaunilon lipsește exemplul său de ambele conotații. Probabil din cauza evidenței acestor diferențe, prima obiecție formulată de Sfântul Anselm este mai mult retorică: „dacă cineva mi-ar descoperi ceva existent fie în faptul însuși, fie doar în cugetare, în afara căruia nu se poate gândi ceva mai mare, care ar putea fi pus în legătură (*connexionem*) cu argumentarea mea, voi găsi și voi oferi aceluia insula pierdută, mai bine decât să rămână pierdută”¹⁷. Critica este indirectă la adresa exemplului insulei, fiindcă ea vrea să spună că argumentul din *Proslogion* nu este o schemă generală pentru mai multe obiecte posibile, ci are în vedere doar vârful ierarhiei asumate. Conștient de această diferență, Sfântul Anselm își îngăduie să relice la exemplul lui Gaunilon numai prin faptul că argumentul său viza o ființă necesară (sau: care „nu

15. Cf. K. Barth, *op.cit.*, p. 84.

16. Cf. J. Vuillemin, *op.cit.*, p. 48.

17. Cf. *Liber Apologeticus*, 3.

poate fi gândită ca nefiind”). La prima vedere, motivul pentru care Sfântul Anselm își îngăduie să se rezume la această contraargumentare lacunară nu este evident. El se referă însă la Dumnezeu în *Liber Apologeticus* ca la ființa necesară, a cărei necesitate rezultă din infinitatea ei, și speră ca această descripție să aibă forța de a respinge atât argumentul insulei, cât și ultimul argument al lui Gaunilon, pe care l-am numit „al non-necesității”, formând negația tezei lui Anselm. Să expunem acest ultim argument și să sesizăm motivul pentru care Sfântul Anselm speră în forța argumentării sale finale.

6. Argumentul non-necesității

Ultimul argument al călugărului Gaunilon are în vedere natura obiectului supus raționamentului și susține că expresia *id quo maius cogitari nequit* nu desemnează neapărat o ființă necesară (*Liber pro insipiente*, § 7). Am numit acest argument „al non-necesității” deoarece îl deosebim de primul : cel dintâi, expus în § 2 al tratatului lui Gaunilon, se referea la modul în care poate fi gândit acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare și spunea că judecata negativă are sens în privința lui. De această dată, Gaunilon susține că natura obiectului gândit nu este neapărat necesară. El afirmă că, dacă nesocotitul ar fi supus încercării de a gândi raționamentul existenței divine, acesta ar putea replica „când am spus eu că există ceva de o asemenea calitate, adică mai mare decât toate, încât de aici să trebuiască să îmi fie dovedit că acesta este astfel chiar în fapt încât nu poate fi gândit că nu este?”. Critica lui Gaunilon ar putea bloca indirect raționamentul Sfântului Anselm, reducând concluzia lui la o simplă posibilitate. Apărarea Sfântului Anselm nu mai vizează de această dată nici unul dintre pașii raționamentului său, ci invocă atributele divine, construind un concept al ființei infinite : „Iar eu spun : dacă poate fi gândit că este, există în mod necesar”¹⁸. Dar acest caracter necesar nu rezultă din existență, ci din atributele divine : dacă Dumnezeu nu are nici început, nici sfârșit, nu are nici o limită care să îl constrângă (nici o negație nu se predică despre el, ci el este pozitivitatea absolută), atunci „dacă ar fi, nu ar putea să nu fie și în act, și în intelect”¹⁹. Să remarcăm însă că apariția

18. Cf. *Liber Apologeticus*, 1.

19. Cf. *Liber Apologeticus*, 1, *infra*.

acestui argument al infinității din care rezultă pentru Sfântul Anselm unitatea dintre ființă și gândire este *nou* în raport cu cele spuse în *Proslogion*, 2, unde infinitul nu era un instrument de construcție conceptuală, ci decurgea în capitolele următoare din atributele ființei divine a cărei existență fusese deja argumentată.

Un nou Dumnezeu este o nouă problemă: a te întreba dacă din infinitatea divinului rezultă într-adevăr existența lui înseamnă a atinge o problemă comună lui Hegel, care gândea ființa nedeterminată pe care vroia să o recunoască în Dumnezeul anselmian tot sub aspectul infinității ei. În raport cu expunerea din *Proslogion*, argumentația din acest pasaj nu are o situație fericită, fiindcă ea asumă concluziile unui raționament pentru a-i dovedi premisele. Dar, desprinsă de contextul *Proslogion*-ului, tema poate fi tratată separat drept o intuiție a unei probleme moderne a Sfântului Anselm, chiar dacă problema nu reia sensul original al argumentației din *Proslogion*. De altfel, Hegel îl elogiază pe Sfântul Anselm pentru înțelegerea „unității dintre gândire și ființă când este vorba de infinit”²⁰. Prin noua formulă, Sfântul Anselm propune o construcție a argumentului în care argumentul din *Proslogion* nu îi mai este util, deoarece el nu mai folosește nici conceptul ierarhiei, nici conceptul receptivității. Noua teorie merită o analiză aparte, dar în această tratare ne putem mărgini la a remarca faptul că ea nu amendează definitiv critica lui Gaunilon, deoarece argumentul discutat era totuși cel original, chiar reinterpretat de Gaunilon.

Cele cinci critici ale lui Gaunilon, împreună cu respingerile Sfântului Anselm sunt construcții filosofice care asumă așadar presupuziții de gândire diverse. Pe cei doi îi desparte în primul rând modul de gândire a existenței. Pentru Sfântul Anselm, ea este proprietatea obiectului gândit, înainte de a fi fost gândit: această trăsătură slăbește forța demonstrației pur raționale, dar deschide perspectiva reflecției asupra subiectivității angajate ierarhic în meditație și argumentează relevanța logică a idealurilor teologice ale Sfântului Anselm. Pentru Gaunilon, existența este o notă a conceptului lui *id quo maius cogitari nequit*. Există două dovezi ale acestui fapt: în primul rând, modul în care el reconstruiește în § 1 al tratatului său raționamentul, prin eliminarea exemplului pictorului și pretinsa trecere de la „*Q* înțeles” la „*Q* existent” pe care o pune pe seama Sfântului Anselm și o critică; în al doilea rând, faptul că el înlocuiește dificila expresie *id quo maius cogitari*

20. Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 270.

nequit cu expresia mai simplă *illud omnibus quae cogitari possint maius* (*Liber pro insipiente*, § 4 – „acela mai mare dintre toate cele ce pot fi gândite”) și care devine în textul lui Gaunilon *maius omnibus*, ceea ce conotează doar un concept fără o legătură *a priori* cu existența. (Faptul că Sfântul Anselm sesizează confuzia este extrem de important pentru dialogul dintre cele două tratate și ține de o lămurire specială pe care el însuși o dă despre argumentul său, astfel încât ne-am îngăduit să rezervăm ultimul paragraf al prezentului capitol analizei acestei false sinonimii.) De altfel, diferența dintre presuposițiile filosofice ale lui Gaunilon și cele ale Sfântului Anselm au fost sesizate la începutul tratatului de Sfântul Anselm însuși: „cel care se pune împotriva mea în spusele sale nu este nesocotitul” și „mă folosesc de însăși conștiința sa și credința ta ca argument”. Prin urmare, nici subiectivitatea receptivă nu a fost asumată așa cum dorea Sfântul Anselm, nici ierarhia nu a fost asumată.

Aceste două absențe îl pun pe Gaunilon în dialog cu receptarea ulterioară și modernă a argumentului: Gaunilon leagă construcția semnificației expresiei *Q* de experiență, asemenea Sfântului Toma, critică argumentul ca și cum el ar însemna deducerea existenței dintr-un cumul de perfecțiuni (așa cum era cel din *Meditația a V-a* a lui Descartes), dar îl critică sugerând transferul problemei în logica lumilor posibile, apropiindu-se de Leibniz cu această ultimă temă. (Desigur, comparatismul filosofic își are limitele lui și este greu să acceptăm că, în lipsa unor experiențe filosofice de anvergură cum sunt cele tocmai citate, textul lui Gaunilon ar fi condus în mod necesar la asemenea meditații. Limita filosofiei comparate este tocmai condiționarea noastră istorică și sensul care se produce prin efectele teoriilor asupra experiențelor ulterioare lor. În afara asumării acestei condiții, comparatismul nu ne este simpatice, conștiința fiind că ideea marilor filosofi care spun aceleași lucruri este una dintre pozițiile vetuste ale simțului comun.) Dar, în privința lui Gaunilon și a modului strict în care înțelege el argumentul, se poate oare spune că avem de-a face cu o respingere definitivă? Să reținem deosebirea dintre construcția anselmiană originală și reconstrucția lui Gaunilon și să studiem raportul dintre această din urmă reconstrucție și critica formulată de autorul ei.

7. Oare dialogul dintre Sfântul Anselm și Gaunilon constituie un lanț metalogic infinit ?

Într-o interpretare recentă²¹, Geréby György a sugerat că dialogul filosofic dintre Sfântul Anselm și Gaunilon produce un lanț metalogic infinit. Poziția exegetului ni se pare cu adevărat originală în peisajul exegezei anselmiane: el nu critică și nu ia apărarea argumentului anselmian, nici nu angajează o lectură hermeneutică așa cum ne-am propus noi în aceste rânduri, este dezinteresat de condiționarea istorică a textelor și declară argumentul anselmian „corect din punct de vedere formal”²². Desigur, această lectură impune o consecință asumată deschis de autorul articolului și care este foarte departe de lectura noastră: Geréby György consideră că toate textele de factură confesională din *Proslogion* sunt artificii retorice în raport cu conținutul logic al capitolelor 2-3.

Reconstrucția argumentului, propusă în acest articol, are la bază admiterea unor clase de obiecte diferite, astfel încât raționamentul presupune stabilirea corespondențelor lor. Ele sunt asumate convențional astfel: fie mulțimea obiectelor intelectului (I), mulțimea obiectelor reale (R), a persoanelor care discută (S), a relațiilor logice corecte (P), a implicațiilor acestor relații (T), relația de corespondență dintre I și R (notată cu C) și două submulțimi ale lui I , una a obiectelor intelectului care nu corespund cu R (notată U), una a obiectelor care corespund cu R (notată V), precum și Dumnezeu (notat cu G). Dacă intersecția dintre R , S , P și I este vidă, dacă intersecția dintre U și V este vidă, fără ca vreuna dintre aceste mulțimi să fie vidă, argumentul, susține autorul articolului, ar putea fi reconstruit formal corect. El arată astfel, în reformularea noastră:

1. nesocotitul neagă existența lui Dumnezeu (adică $T(x, \forall r, r = c_g)$);
2. deci $g \in I$;
3. Dumnezeu este acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare (adică $g =_{\text{def.}} I(x, \forall y, y > x)$);

21. Cf. György Geréby, „Amit Anselm és Gaunilo mondtak egymásnak”, în *Magyar Filozófiai Szemle*, 6/1996, pp. 651-663.

22. Cf. György Geréby, *op.cit.*, p. 654.

4. acum apare presupuziția conform căreia tot ce este și în intelect, și în fapt este mai mare decât ceea ce este doar în intelect (orice $i \in U < \forall j \in V$);

5. dar Anselm ar vrea să arate că g aparține lui V și propune o reducere la absurd: fie „ $g \notin V$ ”;

6. deci $g \in U$;

7. dar atunci oricând putem concepe un $j > g$, ceea ce este contrar pasului 4;

8. deci $g \in V$;

9. deci $\exists r$, astfel încât $r = C_{(g)}$, ceea ce înseamnă că raționamentul este concludiv²³.

Argumentul anselmian ar fi, prin urmare, corect, fiindcă „el nu permite amestecul dintre inteligibilitatea interpretată ontologic și aceea interpretată subiectiv”²⁴, ceea ce îl eliberează și de asemănarea cu Descartes, și de critica lui Kant. Aceasta face ca Gaunilon să formuleze un argument²⁵ contra raționamentului: el admite că există g în regimul cerut (adică $\exists r$, astfel încât $r \in C_{(g)}$), dar spune că acest lucru nu înseamnă decât un nou concept:

$$T(x, \text{„}\exists r, r \in C_{(g)}\text{”}) \rightarrow i \exists r, r \in C_{(g)} \in I$$

Adică, mai simplu, Dumnezeu existent este tot un concept, cu care raționamentul poate reîncepe la fel de bine cum începuse anterior, de unde rezultă caracterul metalogic infinit al dialogului dintre Gaunilon și Sfântul Anselm. Astfel, Dumnezeu real de la sfârșitul raționamentului poate provoca un nou nesocotit care să îi interogheze existența la fel de legitim ca și primul și să reia la infinit ideea, plecând de la acceptarea ființării ei mentale și continuând prin a stabili noi relații între minte și o realitate care alunecă mereu în planul secundar față de concepte.

La această argumentare a existenței unui cerc infinit de argumente, am dori să facem următoarele observații:

1. genul de reconstrucție conceptuală a articolului pe care l-am rezumat face parte din categoria argumentului „celui de-al treilea

23. Cf. G. Geréby, *op.cit.*, pp. 655-656: de fapt, raționamentul are mai mulți pași, reluând fiecare premisă existențială dintre cele pe care le presupunem aici intuitive, având în vedere interesul nostru de a cântări soluția interpretării.

24. Cf. G. Geréby, *op.cit.*, p. 659.

25. De fapt, autorul maghiar menționează două argumente, cel reexpus de noi și cel al insulei, care sugerează că nu doar Dumnezeu ar intra în categoria definiției anselmiene, iar Sfântul Anselm răspunde la acest argument subliniind unicitatea obiectului său. Nu ne interesează reluarea acestui argument, fiindcă nu el produce lanțul metalogic infinit.

om”: ni se spune că trebuie să stabilim corelația dintre un concept al existenței mentale și un concept al existenței reale, dar comparația se face tot în numele unei existențe mentale, care poate fi comparată iarăși cu una reală etc ;

2. deși autorul articolului nu trimite la nici unul dintre textele lui Gaunilon, textul unei asemenea contraargumentări ar putea fi, eventual, identificat în intervenția lui Gaunilon la § 5, chiar dacă textul nu este atât de evident pe cât este reconstrucția lui formală în exegeza amintită: „dacă se cuvine spus că există ceva în intelect ce nici măcar nu poate fi gândit în raport cu adevărul lucrului, eu nu neg că se află aceasta și în intelectul meu. Dar pentru că nu se poate obține prin aceasta în nici un chip ființa lui reală, deocamdată eu nu îi acord într-un nimic (...) altă ființă decât aceea (...) de care este vorba când sufletul se străduiește să își închipuie ceva pornind numai de la un cuvânt auzit și de la un fapt într-un totul necunoscut”. Textul subliniază doar neputința raționamentului de a părăsi spațiul intelectului, fără a enunța chiar pașii lanțului metalogic pe care i-a expus G. Geréby. Dacă, într-adevăr, acesta este textul la care face referire autorul, iar noi nu ne înșelăm în identificarea textului, atunci la Gaunilon există premisele acestei replici, dar nu este limpede faptul că ele ar fi fost conduse până la nivelul enunțat ;
3. la Sfântul Anselm, în schimb, construcția argumentului nu admitea transformarea definitivă a existenței din proprietate a obiectului în notă a conceptului, cerință care nu este asumată de autorul articolului, de vreme ce noi am extras această concluzie din analiza prefeței și a introducerii la *Proslogion*, iar pentru autorul articolului acele texte figurează doar ca suport retoric ;
4. autorul articolului nu discută semnificațiile posibile ale „mărimii”, ci preia pasul nr. 4 din formularea de mai sus drept „definiție”²⁶ a mărimii. În analiza noastră din capitolele anterioare, mărimea era un concept extras din ideea ierarhiei lumii care funcționa aici deja definit în acest sens. Același caracter intuitiv al mărimii îl presupune și Gaunilon, care reconstruiește, prin urmare, raționamentul Sfântului Anselm asemenea autorului articolului. Atunci, presupuziția lui G. Geréby este aceea că Gaunilon a înțeles corect ce a vrut să spună Sfântul Anselm. Ar fi așa, dacă textele

26. Cf. G. Geréby, *op.cit.*, p. 657.

confesionale din tratatele sale ar fi retorice. Dacă acest lucru ar fi adevărat (și nu avem un argument serios pentru a nega ideea, cu excepția unei încrederi principiale în faptul că Sfântul Anselm asumă în același sens toate spusele sale, precum și a indicării cantității copleșitoare de texte confesionale pe care ar trebui să le declarăm ipocrite sau inutile ca să „decupăm” argumentul din contextul lui), atunci întreaga noastră interpretare ar fi desființată.

Dar dacă Sfântul Anselm a fost, la rândul-i, sincer în invocația lui, atunci înseamnă că Gaunilon a reformulat raționamentul lui punând pe seama Sfântului Anselm valoarea existenței de notă a „conceptului” *id quo maius cogitari nequit*. Or, am văzut deja în analiza argumentului pe care am propus-o în capitolul anterior că din această asumție nu erau decât două ieșiri: fie considerăm existența un predicat real și ne aflăm sub incidența criticii lui Kant, fie declarăm că întreg raționamentul operează cu realități mentale și se blochează într-un lanț metalogic infinit.

Se poate spune că, în aceste condiții, atât interpretarea lui Gaunilon, cât și cea din articolul citat atestă, în fond, caracterul pe care l-am numit paradigmatic al textului anselmian: el poate da naștere la decupaje diferite și la interpretări diferite care sunt contradictorii, se revendică de la aceleași texte și fac parte din aceeași „familie” de probleme. Cât privește lanțul metalogic infinit, el nu poate fi criticat formal, dar nu face decât să reia modul în care Gaunilon a rezumat argumentul, depășind totodată textul efectiv al lui Gaunilon, în care se poate mai degrabă presupune decât constata enunțul lanțului metalogic infinit.

În capitolul anterior, am atras deja atenția asupra posibilității de a forma un lanț metalogic infinit, care blochează de fapt gândirea în propriile-i mecanisme. În acel pasaj am sugerat faptul că din alăturarea ideii că *id quo maius cogitari nequit* se află în minte cu aceea că el se află în realitate se poate obține un concept, care este sigur în minte și despre a cărui ființare reală se poate discuta în aceiași termeni. De fapt, G. Geréby a oferit formulă generalizată a ceea ce am propus ca mecanism de generare infinită a aceleiași demonstrații, implicând toți pașii raționamentului. Deci relația infinită metalogică este într-adevăr posibilă, dar ea are loc între modul în care Gaunilon înțelege argumentul și eventuala lui replică (incompletă în text) la ceea ce acesta reținuse din ideea Sfântului Anselm.

8. Trei remarci ale Sfântului Anselm

Pe lângă răspunsurile efective pe care le oferă Sfântul Anselm la criticile lui Gaunilon, există în *Liber Apologeticus* trei remarci surprinzătoare, care ne învață foarte puțin despre modul de a gândi al lui Gaunilon, dar formulează liniile decisive ale gândirii Sfântului Anselm.

Primul aspect este identificarea procesului de transformare a obiectului căutat în cadrul raționamentului în autor al argumentului. Am văzut deja în capitolul dedicat pașilor urmați de Sfântul Anselm cum raționamentul se oprea în pragul unei posibilități maxime a existenței divine, unde Sfântul Anselm argumenta că numai lui Dumnezeu îi poate conveni sensul expresiei *id quo maius cogitari nequit* și, cum sugera el în *Liber Apologeticus*, 5, că argumentul său era, de fapt, „ceea ce despre sine prin sine însuși a arătat cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare”. Presupunând că Sfântul Anselm a asumat idealul „creдинței care caută înțelegerea”, rămâne să asumăm la rândul nostru această concluzie: meditația lui ajunge la concluzia că limitele cunoașterii unui obiect ierarhic superior intelectului depind de modul în care intelectul înțelege să devină disponibil pentru această experiență și de modul în care acel obiect este dispus să se transforme în autor al experienței al cărei subiect este intelectul. Aceasta nu înseamnă pentru Sfântul Anselm un abandon al rațiunii în favoarea altor facultăți, ci înseamnă indicarea unui regim al rațiunii diferit de regimul ei în cunoașterea singularelor și a universalelor, situate diferit în ierarhie.

Al doilea aspect remarcat de Sfântul Anselm este reformularea dată de Gaunilon expresiei *id quo maius cogitari nequit*. Expresie stranie și pentru limba latină, dificil de folosit într-un limbaj uzual, expresia a fost prescurtată de Gaunilon în *maius omnibus* (cel mai mare dintre toate). Situația este delicată, fiindcă Sfântul Anselm a protestat imediat și l-a acuzat de infidelitate pe Gaunilon²⁷, dar intenția lui Gaunilon nu pare să fie explicabilă direct printr-o eroare lingvistică. De fapt, în textul lui se găsește o expresie mai complicată (el spune în § 4: „acela mai mare decât toate cele ce pot fi gândite”, expresie pe care am citat-o deja pentru a argumenta ideea că el crede că Sfântul Anselm ar considera

27. „Cel mai mare dintre toate nu are semnificația celui decât care nu se poate gândi ceva mai mare.” (cf. *Liber Apologeticus*, cap. 5)

existența atributul unui concept și critică această opinie). Evident, Gaunilon este infidel textului Sfântului Anselm cu această expresie, dar numai pe jumătate : acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare ar putea fi identic cu cel mai mare decât toate cele ce pot fi gândite, dacă prima expresie ar desemna ceva ce nu poate fi gândit. Sfântul Anselm însă nu pare decis în această direcție și, în afara unui singur pasaj în care dă curs unei teologii negative (*Proslogion*, 15, unde folosește expresia „ceva mai mare decât poate fi gândit” – *quidam maius quam cogitari possit*), el nu dă de înțeles că s-ar raporta la un Dumnezeu absolut absent și ale cărui urme în creatură nu îndreptățesc o cunoaștere pozitivă minimală. Este posibil ca această ultimă expresie citată să fi fost sursa reformulării lui Gaunilon, dar folosirea expresiei *illud omnibus quae cogitari possint maius* (acela mai mare decât toate cele ce pot fi gândite) în tratatul său are o singură ocurență, pe când expresia *maius omnibus* are mult mai multe. Din acest motiv, am avansa ipoteza următoare : s-ar putea ca expresia *maius omnibus* să fi fost pur și simplu o prescurtare uzuală a expresiei mai lungi citate anterior (adică : [*illud*] *omnibus [quae cogitari possint] maius*) ; dacă această ipoteză ar fi corectă, atunci ar însemna că expresia lui Gaunilon nu înseamnă literalmente „cel mai mare dintre toate”, ci „cel mai mare dintre toate [conceptele]”. Această interpretare este plauzibilă în primul rând datorită modului în care, așa cum am constatat deja, expresia consacrată de Sfântul Anselm fusese interpretată de Gaunilon drept un concept (cu diferite note).

Fie că Sfântul Anselm a vrut sau nu să recunoască acest aspect, el a oferit o critică a suprapunerii lansând acuzația de infidelitate filologică la adresa lui Gaunilon. Sfântul Anselm vede între cele două concepte, al său și prescurtarea lui Gaunilon, o diferență de semnificație (ele nu se referă la același lucru, pentru că expresia lui Gaunilon nu poate semnifica transcendentul) și o diferență de statut (expresia lui Gaunilon exprimă contingenta, pe când a Sfântului Anselm necesitatea, mai precis acea necesitate pe care el o definise în capitolul 4 al *Proslogion*-ului ca provenind din „ceea ce este lucrul însuși”, opusă uneia care rezultă din înlănțuirea conceptelor). Polemica în jurul acestei „infidelități” a lui Gaunilon a dat naștere însă unei clarificări importante a Sfântului Anselm în privința argumentului său. În capitolul 5 din *Liber Apologeticus*, el propune o legătură noetică între cele două expresii, care simplifică înțelegerea întregului său argument :

Nullatenus enim potest intelligi quo maius cogitari non possit nisi id quod solum omnibus est maius. Sicut ergo quo maius cogitari nequit intelligitur et est in intellectu, et ideo esse in rei veritate asseritur : sic quod maius dicitur omnibus, intelligi et esse in intellectu, et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur.

Însă nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, *ci doar ca pe acela* dintre toate mai mare. Așadar, după cum se înțelege că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e și în intelect și se spune apoi că este și în realitate, tot astfel cel dintre toate mai mare este înțeles și este în intelect, iar pentru acest motiv se conchide cu necesitate că este și în fapt.

Problema acestui text este în primul rând corectitudinea traducerii pasajului marcat : *nisi id quod* (ci doar ca pe acela). La prima vedere, traducerea românească este eronată, fiindcă limba latină nu exprimă direct un raport de comparație (el ar fi fost *nisi ut* sau *nisi sicut*, deși ultima variantă nu este o formă prea literară de expresie). Greu putem accepta, deși faptul nu este absolut imposibil, ca însuși *nisi* să fie încărcat cu această notă comparativă. Corect și riguros gramatical, trebuia să traducem „în afară de acela, nu altfel decât pe acela”, ceea ce este foarte aproape de un sens comparativ : nici nu-l exprimă, nici nu îl interzice. Am optat totuși pentru valoarea comparativă din două motive : 1. fraza următoare reia cei doi termeni așezându-i într-o comparație : ceea ce este valabil pentru *Q* este valabil și pentru *maius omnibus* ; 2. dacă propoziția în cauză nu ar exprima acel raport de comparație, întreg efortul Sfântului Anselm de a valorifica expresia *maius omnibus* și de a explica *naturalitatea* erorii lui Gaunilon, întregându-o astfel demonstrației sale, ar fi inutil. (De vreme ce primul argument este mult mai convingător decât al doilea, îl putem considera pe acesta din urmă mai degrabă o consecință a observației anselmiene traduse astfel.)

Dacă acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare este gândit întotdeauna *ca fiind* cel mai mare dintre toate (cele ce pot fi gândite), atunci înseamnă că Sfântul Anselm a formulat cea mai dură și mai eficientă acuză la adresa lui Gaunilon : cu expresia lui, el a confundat forma de reprezentare cu conținutul ei. Astfel, Gaunilon nu ar fi depășit stadiul de naturalitate necritică a gândirii, în care gândirea încă nu face efortul de a pune în paranteză obiectul ei de cunoaștere pentru a descoperi structura de receptivitate care face posibilă această cunoaștere. *Maius omnibus* este modul de reprezentare comun și vulgar al divinității,

care poate fi asumat într-un exercițiu critic de înlăturare a condiției de receptivitate subiectivă a ei, iar ceea ce se poate obține, eventual, în cele din urmă, este *id quo maius cogitari nequit*. Încă o dată, prin această critică la adresa lui Gaunilon, ni se probează concluzia din capitolele anterioare conform căreia argumentul Sfântului Anselm nu este o rețetă de producere a existenței divine, ci o meditație profundă asupra capacităților transcendente de receptare a obiectelor superioare ierarhic în raport cu subiectivitatea.

În fine, a treia remarcă a Sfântului Anselm din *Liber Apologeticus* ar putea să lămurească mai mult decât cele două aspecte anterioare poziția lui în raport cu argumentul căutat, dar și în raport cu istoria trecerii de la premodernitate la modernitate pe care am descris-o în primul capitol al cercetării noastre. Un mic pasaj din lucrarea lui Gaunilon ni-l recomandă ca pe un cartezian *avant la lettre*: în acel text, călugărul declară contingentă cunoașterea lui Dumnezeu, opusă cunoașterii indubitabile a existenței sinelui cugetător, iar Sfântul Anselm îi replică susținând contrariul, fără nici o altă clarificare. Dacă bunului-simț al modernității îi este ușor să accepte un raționament în care existența este folosită ca proprietate a unui obiect, dacă îi este însă mai greu să accepte transformarea unui obiect al raționamentului în autorul lui, îi va fi și mai greu să nege necesitatea implicației carteziene care face legătura între faptul de a gândi și existența subiectului gânditor. Ce înseamnă faptul că eul este contingent în raport cu existența necesară a lui Dumnezeu, pe care tot el o gândește, pentru Sfântul Anselm? Cât de mult putem modifica sau întări concluziile noastre asupra argumentului asumând ideea unui eu contingent? Ce relație există între eul contingent anselmian și ierarhia lumii? Dacă evidența *cogito*-ului cartezian este o emblemă a modernității, atunci eul a cărui contingentă nu este afectată de experiența gândirii corespunde oare unei trăsături a premodernității? Unui asemenea val de întrebări pe care le formulează ultima secțiune a cercetării noastre îi putem schița un răspuns eventual dedicând un capitol special problemei eului anselmian.

Capitolul VI

Sinele anselmian. Concluzii

Cel din urmă episod al dialogului dintre Sfântul Anselm și Gaunilon are toate motivele să stârnească uimirea simțului comun al modernității, obișnuit cu evidența existenței *cogito*-ului cartezian. Cum să spui că existența ta de gânditor este incertă, de vreme ce *gândești*? Oricât de neobișnuit ar părea, conceptul unei ierarhii a lumii este compatibil cu posibilitatea acestei afirmații, prin simpla distincție între un vârf al ierarhiei care deține necesitatea și contingența celorlalte niveluri. Acest episod a fost ocazionat de o remarcă accidentală a lui Gaunilon legată de alternativa contingență *versus* necesitate a existenței eului. Dacă plecăm de la presupoziția că „nesocotitul” (asumat ca rol acum de Gaunilon) depune o activitate reflexivă în urma căreia conchide că doar existența subiectului care reflectează poate părea necesară, raționamentul ia o turnură carteziană și pasajul care enunță natura eului din textul lui Gaunilon poate fi clasificat drept un cartezianism *avant la lettre*. În schimb, dacă asumăm existența unei ierarhii a lumii în care acceptăm distincția dintre vârful ierarhiei cu statut de creator și restul etajelor ierarhiei cu statut de ființe create și dependente de voința creatorului, atunci regimul tuturor celor create în raport cu creatorul lor ar fi, în mod evident, contingență. Probabil că aceste două asumptions diferite stau la baza conflictului generat de faptul că Gaunilon reclamă și Sfântul Anselm neagă la fel de senini existența necesară a eului. În treacăt fie spus, simpla constatare că există o teorie alternativă în raport cu cea carteziană a existenței substanței cugetătoare poate dăruia caracterul celei din urmă de evidență apodictică și o poate plasa la nivelul unui construct cultural cu caracter eventual.

Mai interesant însă pentru noi decât stabilirea cauzei efective a acestei discuții dintre cei doi ar putea fi stabilirea unei legături între faptul că Sfântul Anselm susține contingența eului și sensul argumentului existenței divine. Am văzut deja: 1. că *nu oricine* poate rosti cu sens

acest argument, ci analogia dintre semnificațiile termenilor *insipiens* și *persona* ne-a sugerat o posibilă legătură între argument și experiența povestită în „Introducere”; 2. că eul care gândește existența divină își construiește gândul în funcție de o *constatare* ipotetică a existenței divine, care face ca existența să fie proprietatea obiectului căutat, și nu nota conceptului care îl reprezintă; 3. că este posibil ca Sfântul Anselm să fi asimilat în distincția dintre faptul de a înțelege și faptul de a fi în intelect doctrina augustiniană a verbului mental, a cărui realitate depindea exclusiv de angajamentul *sincer* în actul de iubire față de existența care ar trebui demonstrată (ceea ce nu înseamnă că atașamentul față de un obiect sporește șansele de a-i demonstra existența, fapt evident pentru bunul-simț etern, ci că dispoziția afectivă realizată astfel corespunde unui tip de receptivitate aparte al subiectivității care ne interesează în înțelegerea intenției originare anselmiene). Toate aceste remarci sunt făcute în măsura în care siguranța cu care Sfântul Anselm respinge „evidența” invocată de Gaunilon are corespondențe în *Proslogion*, iar aceste corespondențe pot justifica mai mult sau mai puțin cele trei observații de mai sus.

1. Sinele anselmian și conștiința căderii

Întreg capitolul 1 al tratatului *Proslogion* deplânge condiția căzută a conștiinței și o prezintă ca situare originară a oricărei experiențe a gândirii. Este într-adevăr important să remarcăm că rolul generic al subiectivității care gândește existența divină este unul care asumă conștiința căderii.

Un prim semn al conștiinței căderii este regimul dat al rațiunii care se ocupă cu obiecte universale și despre care aflăm în „Introducere” cât de inadecvat este în descoperirea existenței divine, regim desemnat de expresia *acies mentis*. Un al doilea indiciu ar putea fi descripția pe care o dă Sfântul Anselm „exilului din patrie”, relevantă pentru condiția cunoașterii în regimul căderii: „Sărac am venit la ospăț, umil chem mila ta, să nu mă întorc disprețuit în gol. (...) Eu nu pot Doamne, încovoia, privi decât în jos: îndreaptă-mă încât să pot ținti în sus. (...) Învață-mă să te caut și arată-te căutătorului: căci nu te pot căuta de nu mă înveți și nici să te găsesc de nu mi te arăți”. Să remarcăm faptul că reconstrucția pe care am propus-o pentru argumentul din *Proslogion*, 2, în capitolele anterioare nu este decât ilustrarea acestei ultime fraze care

are, pentru cititorul modern, mai degrabă accentul unui patetism pascalian decât nota unui raționament cartezian. Fraza esențială pentru interpretarea noastră este, acum, a doua : într-o lume ordonată ierarhic, condiția căderii pare a fi „privirea în jos”, situare mundană pe care Sfântul Anselm o constată și în locul căreia invocă un alt tip de situare a aceleiași subiectivități în aceeași ierarhie pentru a putea găsi argumentul existenței divine. Invocația are un suport, realizat de asceza enunțată în prima frază : renunțarea la mundaneitate este prima condiție a conversiei. În schimb, fraza a doua dintre cele trei citate mai sus enunță efectiv posibilitatea acestei conversii a „privirii”. Citarea ei poate fi însoțită de două observații : mai întâi, dacă în „Introducere” există istoria unei conversii de la o condiție dată la una dorită prin mecanismul euristic al renunțării, atunci putem propune o analogie între acea istorie a conversiei și cea propusă de fraza în discuție. În al doilea rând, fraza de mai sus propune o deosebire a căilor de cunoaștere a adevărului divin, adică sugerează că un punct de pornire ar fi fost posibil fără invocarea existenței divine, dar el însemna asumarea condiției și experienței mundane (semnificată de „privirea în jos”, care constată existența ierarhiei, a relației, eventual a distribuției binelui), pe când un alt punct de pornire ar fi renunțarea la acest proiect și asumarea unei ascensiuni directe, corespunzătoare asumării exclusive a unei experiențe a propriilor facultăți de cunoaștere. Cu prima observație, am legat fraza citată de sensul central al tratatului, care constă în descoperirea modului în care subiectivitatea poate deveni receptivă pentru a gândi existența divină. Cu a doua observație, am legat fraza citată de trecerea de la argumentele *a posteriori* din *Monologion* la cel *a priori* din *Proslogion*¹. Ceea ce lipsește, în schimb, este precizarea conținutului modului de trecere între cele două „priviri” enunțate de fraza citată. Creditând analogia cu etapele descoperirii argumentului din „Introducere”, am spune că experiența renunțării (aici : „sărăcia”) ar putea umple respectivul conținut. Acest amănunt nu este suficient, deoarece nu știm încă *ce anume împiedică* privirea în încercarea ei de a se ridica spre creatorul ei. Un pasaj extrem de inspirat din capitolul 18 al tratatului, care reia lamentația căderii, poate să dea indicii în acest sens, oferind în același timp legătura cu polemica dintre Sfântul Anselm și Gaunilon în privința regimului sinelui gânditor.

1. Aceasta deși asumăm cele spuse anterior privind prezența unui tip de experiență determinată în fiecare dintre cele două tipuri de argumente, împreună cu eventuala lor metodă parțial comună.

Când Sfântul Anselm construiește lista atributelor divine în *Proslogion*, el se întreabă frecvent dacă, într-adevăr, conceptul pe care îl construiește capitol de capitol corespunde Dumnezeuului vizat de capitolul 2 al tratatului. Singur Dumnezeu poate fi garantul absolut al acestei corespondențe: „Noi am pierdut prin acela (Adam – n.n.) care cu ușurință putea păstra și a pierdut, din păcate pentru el și pentru noi, ceea ce nu știam pe când voiam să căutăm și nu am găsit pe când am căutat. De îndată ce am găsit, nu era ce căutasem. Ajută-mă tu, prin bunătatea ta: «Doamne, am căutat chipul tău, chipul tău l-am căutat neîncetat, nu-ți întoarce chipul tău de la mine». Întoarce-mă din mine către tine (*Revela me de me ad te*)”.

Pasajul este decisiv pentru întreaga problemă: el reia și problema situării originare în condiția căderii, reia și tema divinității care intervine și dă sens căutării, reia și tema conversiei, indicând limpede și obstacolul care trebuie înlăturat. Ultima propoziție spune că întreaga conversie trebuie să aibă ca principiu uitarea de sine, abandonul propriei conștiințe care intenționează să închidă în concept realul produs. Conștiința reflexivă (faptul de a gândi *știind* că gândești) nu pare a fi cea mai bună cale spre cunoașterea divinului. Trebuie remarcat și modul atent în care este construită ideea în acest pasaj: psalmul 50, 7, citat anterior propoziției noastre, spune doar că chipul lui Dumnezeu poate fi cunoscut dacă el nu își întoarce chipul de la om. Dar Sfântul Anselm parafrazează psalmul, modificându-i sensul. Verbul *averto* este opus aici verbului *revelo*, iar în numele acestei opoziții am folosit în traducere același verb luat din lexicul conversiei neoplatoniciene. Literal, propoziția putea fi tradusă: „Descoperă-mă pe mine (*me*), separându-mă de mine (*de me*), către tine (*ad te*)”.

Prin urmare, subiectivitatea este mai autentică dacă se roagă fără să știe că se roagă, dacă gândește ființa divină fără să se gândească la faptul acesta, fără a fi propriul martor al experienței gândirii. Situația indică o limită a gândirii care este analogică limitelor senzoriale (auzul aude, dar el nu poate fi obiect al auzirii, ci doar condiția ei). Prin urmare, pasajul identifică aspectul conștiinței reflexive și martore a propriei experiențe cu căderea originară. Depășirea acestei reflexivități (asimilabilă sensului expresiei *acies mentis* de la începutul tratatului) poate ilumina existența divină: uitând de mine însumi, pot cunoaște ființa divină. În această formulă, propoziția *revela me de me ad te* poate fi o descripție a subiectivității asumate de sensul termenului *persona* și, prin analogia propusă, o exigență eventuală pentru *insipiens*.

O asemenea interpretare ar putea să clarifice sensul profund al polemicii dintre Gaunilon și Sfântul Anselm : când Gaunilon spune că existența sinelui gânditor este mai certă decât existența divină, el se referă în mod evident la eul care își dă seamă că gândește, la eul reflexiv a cărui inautenticitate o propune Sfântul Anselm. Dimpotrivă, Sfântul Anselm pare să se refere la celălalt eu, unul originar și anterior căderii, nereflexiv (care nu a dat seama de sine și de goliciunea adamică), care trebuie construit în experiența religioasă și cu care ar trebui, probabil, construit și argumentul existenței divine. De vreme ce nu este obiect al cunoașterii, el nu are în nici un fel regimul necesității, ceea ce înseamnă că, pentru Sfântul Anselm, faptul de a gândi nu trimite în mod necesar la sine ca la un autor al gândirii. Prin urmare, subiectul conceput ca receptivitate absolută (adică exigența „Introducerii”) este contradictoriu momentului conștiinței de sine.

O dată ce am sesizat acest aspect, trebuie să răspundem la cel puțin două întrebări : 1. oare această construcție a subiectivității receptive valorifică un aspect al tradiției ? (Legitimitatea întrebării este sugerată de faptul că am început să gândim acest model de subiectivitate în alternativă față de cel cartezian, ceea ce ne face datori să lămurim dacă subiectivitatea anselmiană este relevantă pentru tradiția subiectivității din care autorul nostru face parte, altfel spus tradiția platoniciană și augustiniană.) 2. oare ajută cu ceva această subiectivitate argumentul existenței divine ?

2. O problemă platoniciană

Acceptând limitele unui comparatism filosofic decent², ne vom întoarce temporal la contextul dialogurilor de tinerețe ale lui Platon pentru a semna o problemă care ni se pare surprinzător de asemănătoare cu cele formulate în aceste pasaje citate de Sfântul Anselm. Tradiția comună celor doi autori și problema comună a gândirii care caută transcendența justifică întrucâtva acest demers.

-
2. Ele constau în compararea a două probleme doar într-o tradiție comună, indiferent de contactul textual direct al celor două probleme, precum și de existența unei asumții comune între cele două texte. În cazul nostru, asumția comună este : atât la Platon, cât și la Sfântul Anselm sufletul vrea să cunoască transcendența și meditează asupra celei mai potrivite facultăți în acest sens.

În dialogul *Republica*, 382a-383c, Platon propune o reformă a reprezentării grecești despre natura divină, susținând că această natură este incapabilă să mintă. Conceptul acestei naturi este construit într-un context în care sunt criticați poeții care îi blamează pe zei, prezentându-i dispuși atât la minciună, cât și la rostirea adevărului. Textul se referă la posibilitatea omului de a rosti adevărul și minciuna și propune două distincții, una între un adevăr al propozițiilor rostite de oameni și posibilitatea ca ele să fie false, iar cealaltă între adevărul „a ceea ce în chip real există”, al unei stări de fapt, și opusul ei, minciuna. Primul caz de „minciună” este posibil, fiindcă el aparține unei propoziții formulate (am spune: o propoziție negativă cu valoare adevărată), pe când al doilea caz de minciună este un nonsens, fiindcă el ar deveni „minciună autentică” (*ὡς ἀλητῶς ψεύδος*). Dacă lumea divină este sursa întregii realități și legitimitatea dreptății, atunci zeii nu ar putea minți fiindcă (am putea parafraza întregul context) ei ar lăsa impresia că minciuna autentică există. Dimpotrivă, pentru ca dreptatea să aibă un sens legitim, pentru ca un model politic să fie optim și pentru ca legătura omului cu zeul să aibă o justificare noetică, zeul trebuie să fie „pe de-a întregul sincer și adevărat” (*ἀπλοῦς καὶ ἀληθής*)³.

Prin urmare, pentru Platon există o stare a omului ce are în vedere un adevăr care nu este corelativ falsului, un adevăr al stărilor de fapt date; această stare este diferită de propozițiile limbajului, care pot fi adevărate sau false în funcție de modul folosirii lor. Pentru zei, în schimb, nu există decât acea stare exprimată de cele două cuvinte alăturate de Platon, și anume simplitatea și adevărul. Expresia ne atrage însă atenția în primul rând prin construcția ei filologică, pentru că simpla ei pomenire în această formă în *Republica* ne aduce aminte de un alt pasaj platonician, de astă dată de tinerețe, în care Platon a transformat semnificația aceleiași sintagme într-o adevărată problemă a teoriei cunoașterii. În *Hippias minor*, el compară trei personaje homerice – Nestor, Ahile și Ulise – după criteriul sincerității fiecăruia. Deși la început (364c-d) îi pomenește pe toți trei, afirmând despre Ahile că ar fi cel mai bun (*ἄριστον*), despre Nestor că ar fi cel mai înțelept (*σοφώτατον*), iar despre Ulise că ar fi cel mai versatil (*πολυτροπότατον*), dialogul renunță la figura lui Nestor și îi compară doar pe Ahile și Ulise. Renunțarea la Nestor ni se pare importantă din punct de vedere simbolic,

3. Cf. Platon, *Republica*, 382e, traducere de Andrei Cornea, în *Opere*, VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

deoarece dialogul se încheie indecis, prin impunerea superiorității lui Ulise și prin exprimarea unei nostalgii a calităților ahileice. Acest fapt ar putea semnifica, eventual, dorința lui Platon de a căuta un model al înțeleptului care să îmbine calitățile ahileice cu cele odiseice, model pe care Platon îl descrie frecvent în dialogurile sale de maturitate și bătrânețe și care ar putea fi prefigurat de prezența în text a lui Nestor⁴. Criteriul după care sunt comparați Ahile și Ulise nu este clar (Platon spune doar că unul dintre ei este „mai bun”), întrucât acest criteriu ar putea fi și etic, și noetic. Atributele pe care le primesc cei doi sunt mult mai clare: Ahile este „sincer și dintr-o bucată” (ἀπλοῦς τε καὶ ἀλητής), în vreme ce Ulise ar fi „mincinos și versatil” (πολύτροπος τε καὶ ψευδής). Să remarcăm opoziția și simetria celor două perechi de atribute, împreună cu identitatea dintre atributele lui Ahile și cele ale zeului din *Republica*. Grație atributelor sale, Ahile este conștiința nereflexivă, care nu se ia pe sine drept obiect, ci are acces la un adevăr⁵ astfel încât nu poate minți niciodată voluntar. Adevărul rostit de Ahile nu este alternativ falsului, asemenea adevărului divin din *Republica*, în vreme ce *politropia* (versatilitatea, faptul de a avea mai multe fețe) lui Ulise se asociază falsului. Ulise poate să rostească atât adevărul, cât și falsul după propria voință. Faptul că demonstrația finală pare a-l impune pe Ulise se asociază cu o nostalgie ahileică exprimată de Socrate. Distincția dintre cele două personaje a fost interpretată de Gabriel Liiceanu drept nostalgia unei copilării a spiritului, definitiv depășită de cultura simbolizată de Ulise⁶. Este posibil să interpretăm și

4. Cf. Platon, *Hippias minor*, 376b-c. Pentru că nu ne putem îngădui aici o dezvoltare amănunțită a interpretării la *Hippias minor* și nici a corelațiilor cu restul operei lui Platon, îndeosebi cu *Phaidros* și cu *Sofistul*, cf. studiul nostru „Tema unitară a dialogului *Phaidros* – Platon și problema uitării”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*; *Philosophia*, XLI, 1996, pp. 53-60.

5. Este posibil ca modelul acestui acces privilegiat și genuin la adevăr să provină din mediul religios grec (cf. M. Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposion, București, 1996, p. 222, nota 131). Dacă apropierea noastră este întemeiată, atunci Ahile reprezintă o formă de eleatism gnoseologic, iar Ulise ar putea configura rolul sofistului. O asemenea concluzie ne-ar putea permite să credem că paricidul filosofic din *Sofistul* și portretul filosofului din același dialog funcționează ca răspuns la dilemele originare din *Hippias minor*, iar chipul lui Nestor din dialogul de tinerețe corespunde filosofului care îmbină ahileicul cu odiseicul din celălalt dialog.

6. Cf. G. Liiceanu, *Introducere în politropia omului și a culturii*, Editura Cartea Românească, București, 1979.

în altă manieră dualitatea simbolică a lui Platon, amintind faptul că atributele lui Ahile sunt repetate de atributele zeului și sunt prezentate de Platon drept garanție a legitimității dreptății pământene. Înseamnă că ar fi necesară prezența ambelor componente, cea ahileică și cea odiseică, în antropologia lui Platon. Ahileicul ar fi echivalent cu modul în care sufletul are acces la un adevăr superior ierarhic în raport cu el, relevant pentru lumea ideii „decât care nimic nu este mai de seamă”⁷, astfel încât acest acces nu are valoarea unui concept care suportă alternativa dintre valorile adevărului și falsului, ci suportă doar adevărul și presupune o dăruire nereflexivă. Dacă admitem că, în general, conceptele noastre devin false sau adevărate în cadrul predicățiilor, putem spune despre componenta ahileică a spiritului că are o valoare antepredicativă, iar cele două componente propuse de *Hippias minor* ar putea reprezenta modul în care omul ar fi inserat în universul platonician, astfel încât prin facultatea ahileică nereflexivă ar avea un acces la universul inteligibil dat și real, pe când prin facultatea odiseică ar avea acces la universul empiric despre care poate rosti adevărul sau falsul și care este obiectul predicățiilor.

Bineînțeles că Sfântul Anselm nu putea cunoaște aceste aspecte ale platonismului de tinerețe. Totuși, probabil din întâmplare, Sfântul Anselm construiește o problemă care se aseamănă sub câteva aspecte cu aceea din *Hippias minor* în dialogul *De libero arbitrio*, unde liberul arbitru este definit drept o facultate care „a fost dată naturii raționale pentru a păstra rectitudinea voinței, pe care a primit-o”⁸. Dar *rectitudinea voinței* desemnează facultatea de a dori ceea ce este corect pentru om și conform dorinței divine, o facultate ce nu are alternativa falsului, asemănătoare întrucâtva facultății ahileice. Problema antropologiei anselmiene ține de faptul că această rectitudine nu poate fi păstrată, ea fiind înlocuită cu o activitate a voinței care poate greși sau poate proceda corect, dar trebuie să ajungă la redescoperirea condiției sale de posibilitate, altfel spus la rectitudine. Marcă a conștiinței căderii, această ambiguitate a omului îl determină pe Sfântul Anselm să lanseze în primul capitol din *De libero arbitrio* o interogație care opune cele două modele de acțiune: „Ce voință ți se pare mai liberă: cea care voiește astfel și nu poate să

7. Cf. Platon, *Phaidros*, 241c: am văzut deja că pasajul citat a fost o sursă îndepărtată a sintagmei anselmiene.

8. Cf. Sf. Anselm, *Despre liberul arbitru*, cap. 3, traducere de Laura Maftei, în curs de apariție (cf. bibliografia).

păcătuiască, încât este capabilă să fie îndreptată spre rectitudinea de a nu păcătui, sau cea care poate, în vreun fel, să nu fie îndreptată spre a păcătui? (...) Prin urmare, este mai liberă voința care nu poate să se abată de la rectitudinea de a nu păcătui decât cea care poate s-o părăsească”⁹. Distincția dintre cele două voințe, una care admite falsul și una care nu îl admite, provine de la Sfântul Augustin. În *Enchiridion*, capitolul 105, el spune: „Cu mult este mai liber, într-adevăr, acel arbitru care nu poate fi supus cu nici un chip păcatului”¹⁰. Asemănarea dintre cele două modele și cuplul Ahile/Ulise din dialogul platonician există, fără ca ea să aibă neapărat valoarea de sursă certă. Fără a stabili filiații istorice, care ar fi oricum exagerate, putem sesiza că în ambele texte, atât în cel anselmian, cât și în cel platonician este formulată existența unei subiectivități al cărei acces la adevăr nu are drept alternativă falsul și care este sursa unei conștiințe falsificabile și agente în această lume.

Platon a transmis totuși neoplatonismului modul în care pare să fi construit conceptul subiectivității, de vreme ce la Plotin se regăsește nostalgia lipsei de reflexivitate a conștiinței care intră în contact cu realitățile inteligibile. Pentru că ele sunt ierarhic superioare sufletului, acesta din urmă nu discută falsitatea sau adevărul lor și garanția sincerității sufletului rămâne să fie doar asumarea unei uitări de sine. De exemplu, în tratatul *Despre fericire*, Plotin stabilește regimul de piedică a conștiinței în raport cu descoperirea adevărului: „Căci acela care studiază nu trebuie să știe că studiază, mai ales când studiază cu o foarte mare concentrare; nici curajosul [nu trebuie să știe] că este curajos când este curajos și acționează conform curajului, și mii de alte [exemple]. Căci conștiința pune în pericol faptele obscure săvârșite conștient, și numai când este singură ea este pură și acționează mai bine și trăiește mai bine, iar când virtuosul se află într-o asemenea stare are o viață mai bună, dar nu când [această viață] este împrăștiată în senzație, ci când se adună [devenind] una cu sine”¹¹. Formula plotiniană reia intuiția îndepărtată a dialogului platonician: componenta ahileică pune omul în proximitatea adevărului, în vreme ce conștiința poate fi

9. Cf. Sf. Anselm, *Despre liberul arbitru*, cap. 1, traducere de Laura Maftei, în curs de apariție (cf. bibliografia).

10. Cf. Sf. Augustin, *Enchiridion*, în *Patrologia Latina*, vol. 40, col. 281.

11. Cf. *Enneade*, I, 4 (46), 10, traducere de Liliana Peculea, în Plotin, *Enneade*, I-II, Editura IRI, București, 2003.

văzută drept o piedică în calea relației cu el. Desigur, pentru Plotin, aceasta nu vrea să spună că faptul de a fi conștient ar semnifica participarea la o inteligență diferită de singura pe care universul lui inteligibil o admite, ci că, în general, conștiința este un dat implicit al cunoașterii – ceea ce ar însemna, tradus în analogia simbolică a lui Platon, simultaneitatea componentei ahileice și odiseice în cunoașterea adevărului¹².

Cu formula lui Plotin, ne-am apropiat foarte mult de sensul sintagmei *anselmiene revela me de me ad te*, dar și de doctrina verbului mental augustinian pe care am amintit-o mai sus, conform căreia numai un suflet îndrăgostit și sincer poate produce verbul mental cu existență reală. Nu am dori să stabilim filiații directe între aceste idei, dar asemănarea lor este evidentă și ne constrânge să afirmăm apartenența lor comună la o tradiție platoniciană, a cărei trăsătură proprie este situarea sufletului într-un univers al ierarhiei în care el examinează facultățile prin care poate ajunge la cunoașterea realităților transcendente lui. În fiecare dintre aceste cazuri (Platon, Plotin, Sfântul Augustin și Sfântul Anselm) constatarea revine la același rezultat: componenta ahileică, uitarea de sine, verbul mental și sensul expresiei *revela me de me ad te* susțin că faptul de a avea drept obiect al conștiinței conștiința însăși este o piedică în cunoașterea naturii superioare sufletului¹³.

12. Cf. *Enneada* a II-a, 9 (33), 1, *Contra gnosticilor*: „Apoi nici nu trebuie, din acest motiv, să admitem mai multe inteligențe, una care să gândească, alta care să gândească faptul că [prima] gândește. Într-adevăr, chiar dacă faptul de a gândi ar fi diferit de faptul de a gândi că gândești, totuși o singură privire își sesizează toate actele. Căci ar fi ridicol să se admită această [diferență] în cazul unei inteligențe veritabile. De aceea, cel care gândește va fi cu totul identic celui care gândește că gândește. Dacă nu, pe de o parte ar exista [o inteligență] care doar gândește, iar pe de altă parte alta, diferită, care gândește că [prima] gândește, dar care nu este cea care gândea” (traducere de G. Chindea, în Plotin, *Enneade*, ed.cit.).

13. Tema nu este necunoscută nici pentru gândirea medievală ulterioară, chiar dacă tradiția scolastică a problemei conștiinței de sine nu face obiectul cercetării noastre. Să remarcăm doar că Siger din Brabant, în *Quaestiones in tertium de anima*, comentează în interiorul paradigmei aristotelice a cunoașterii în același sens problema discutată (cf. F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^e siècle, de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, ed. J. Vrin, Paris, 1991, dar mai ales F.-X. Putallaz, „La connaissance de soi au Moyen Âge: Siger de Brabant”, în *Archive doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 59, 1992, pp. 89-157).

Dacă este corect să reținem că expresia anselmiană face parte dintr-o familie de idei mai largă în cadrul tradiției platoniciene a ierarhiei, atunci putem să credem că ea are un rol distinct în construcția argumentului din *Proslogion*, 2.

3. Ce facilitează noua idee în raționament

Conform analogiilor de mai sus, natura conștientă a omului, reflexivă, care folosește concepte pentru a construi cu ele predicatii, devine natura căzută a omului din care el trebuie ridicat pentru a accede spre demonstrabilitatea existenței divine. Aceasta nu înseamnă renunțarea la activitatea conceptuală, identică unui misticism tot atât de gratuit pe cât de puțin pare să fi stat el în intenția Sfântului Anselm, ci înnobilarea rațiunii cu un nou aspect: renunțarea la calitatea de martor al propriei activități sau, mai mult, admiterea faptului că natura obiectului gândit impune renunțarea la această calitate, ceea ce nu ar fi decât reluarea aproape *literală* a sensului expresiei *revela me de me ad te*. O asemenea interpretare este coerentă cu mai multe idei rezultate din comentariul nostru: 1. ea este coerentă cu ideea necesității schimbării facultății *acies mentis* cu *ratio fidei*, îmbogățind conceptul facultății *acies mentis* cu conotația conștienței, iar expresia *ratio fidei* cu conotația dăruirii de sine; 2. ea este coerentă cu ideea că distincția dintre „a înțelege” și „a fi în intelect” presupune o revalorificare a teoriei augustinienne a verbului mental; 3. ea este coerentă cu ideea că existența lui *id quo maius cogitari nequit* este o notă a unui obiect și nu atributul unui produs al activității conceptuale reflexive, chiar dacă el este preluat în raționament, ulterior, în această din urmă calitate.

Formă analogică a nostalgiei ahileice, noutatea fundamentală pe care o aduce sensul expresiei *revela me de me ad te* în contextul analizei noastre este nota finală pe care o dă conceptului subiectivității folosit de Sfântul Anselm în *Proslogion*. Am văzut deja că un prim aspect al acestei subiectivități este dat de presupuziția fundamentală a situării în ierarhie a subiectului gânditor, ceea ce impunea pentru Sfântul Anselm faptul că Dumnezeu nu putea fi obiectul strict al judecății (*Proslogion*, 3). Al doilea aspect este oferit de analogia dintre *insipiens* și *persona*, care contura ideea receptivității generice a gândirii. Al treilea aspect este dat de trecerea propusă în „Introducere” de la rațiunea văzută ca *acies mentis* la *ratio fidei*, ceea ce a însemnat pentru Sfântul Anselm că

obiectul transcendent impune faptul de a nu putea fi cuprins în gândire ca un conținut al gândirii, ci doar ca un conținător al ei. Al patrulea aspect este cel al gândirii care nu se mai poate lua pe sine ca martor în gândirea divinității, ceea ce ar putea însemna că ea nu mai poate ști despre sine cu certitudine dacă este sau nu. În interpretarea dialogului dintre Gaunilon și Sfântul Anselm privind necesitatea *versus* contingența eului, propunem acest ultim aspect al subiectivității ca principiu explicativ: faptul că gândirea nu își este martoră în experiența sa face ca ea să fie lipsită de evidența propriei existențe. Dar existența eului nu este necesară, întrucât ea nici nu poate fi o *problemă* pentru activitatea eului, așa cum și-o reprezintă și o asumă Sfântul Anselm. În schimb, convingerea că eul este contingent, afirmată de Sfântul Anselm în *Liber Apologeticus*, poate proveni din asumarea ierarhiei stabilite între o ființă creatoare și altele create.

4. Natura argumentului. Regimul rațiunii

Ajunși la sfârșitul interpretării noastre, am putea avea serioase motive de decepție: am discutat argumentul existenței divine fără a-l înscrie măcar în istoria logicii, fără a discuta natura logico-filosofică a conceptului de existență, independent de o ocurență istorică a ei. Logicienii înșiși ar putea fi nemulțumiți văzând cum una dintre cele mai interesante teme de discuție ale domeniului lor este antrenată într-o sferă a presupuzițiilor metafizice care nu numai că schimbă înțelesul intuitiv al capitolului 2 al *Proslogion*-ului, dar atribuie caracterului de necesitate al raționamentului anselmian o valoare discutabilă, pe care un examen de logică elementară l-ar putea admite cu dificultate. Singura noastră apărare în fața unei asemenea critici este o judecată ipotetică: dacă Sfântul Anselm este sincer pe tot parcursul *Proslogion*-ului și dacă interpretarea noastră nu este autocontradictorie, atunci ea are sens. Evident, dacă una dintre cele două condiții s-ar dovedi falsă, întreg efortul nostru ar fi inutil. Dar dacă Sfântul Anselm nu a fost sincer cu cititorul său, atunci fie pasajele din tot cuprinsul tratatului, mai puțin capitolele 2-4, sunt ipocrite, fie ele sunt sincere și restul este un artificiu menit lanțului metalogic infinit sau criticii kantiene. În primul caz, Sfântul Anselm ar fi un logician pasionat de mecanismele propriului intelect care mimează discursul secolului său pentru a fi ascultat. În al

doilea caz, ar fi un mistic neîncrezător în propria rugăciune, care are nevoie și de un artificiu speculativ pentru a-și întări credința.

În fond, dacă Sfântul Anselm a fost sincer, înseamnă că însăși contradicția dintre cele două segmente indicate ale tratatului trebuie surmontată. La rândul nostru, noi înșine ne-am propus interpretarea unui faimos argument al existenței divine, dar susținem că am întâlnit doar experiența unui om singular, retras în propria meditație; un om pentru care istoria gândirii rămâne indiferentă în raport cu măreția lucrului pe care îl caută și care spune despre sine că a întâlnit vârful ierarhiei sale uitând de sine, folosind în urcușul său lanțul raționamentelor astfel încât niciodată puterea rațiunii sale să nu decidă asupra unui obiect transcendent ei, care s-a lăsat mai degrabă cuprins de obiectul său decât l-a cuprins el însuși în raționament. Prin urmare, dacă Sfântul Anselm a fost sincer în expunerea lui, atunci concluziile interpretării noastre ar putea fi următoarele:

- a) Natura argumentului are un caracter rațional, iar rațiunea are un regim ierarhic. În virtutea acestui regim ierarhic, rațiunea nu se poate raporta identic la obiecte inferioare și superioare ei, ci are nevoie de o facultate specială pentru obiecte transcendente. Această facultate presupune pregătirea infinită a rațiunii pentru a fi receptivă la survenirea realității transcendente. Argumentul anselmian este mărturisirea acestei receptivități ca fiind condiția necesară și suficientă a survenirii ființei divine, fără ca ființa divină să fie silită astfel să se manifeste. Faptul că sensul expresiei *id quo maius cogitari nequit* convine doar unui Dumnezeu existent nu înseamnă că Dumnezeu există, ci că mintea și-a atins propria limită în ierarhia lumii cu această expresie. Accentul argumentului nu cade doar pe logica discursului, ci mai ales pe instaurarea unui anume tip de subiectivitate.
- b) Întreg edificiul tezelor noastre are ca punct de plecare și se sprijină integral pe analogia dintre semnificația termenului *persona* și a termenului *insipiens* din text, astfel încât ambele să construiască un model unic de subiectivitate, și nu două modele diferite. În numele acestei analogii, am construit întreaga interpretare a argumentului din perspectiva celor spuse în introducerea și în primul capitol din *Proslogion*. De aici a provenit ideea corespondenței dintre teza *fides quaerens intellectum* și existența care nu este notă a conceptului, ci proprietate a obiectului. În fine, tot această analogie face ca argumentul să fie o reușită

deplină a Sfântului Anselm în explorarea limitelor transcendente ale cunoașterii unui obiect superior ierarhic subiectului: prin expresia sa *id quo maius cogitari nequit*, el a indicat aceste limite și a formulat condiția necesară și suficientă din partea subiectivității pentru a-l identifica pe Dumnezeu, dar numai necesară, nu și suficientă pentru această identificare din partea lui Dumnezeu însuși.

- c) Prin construcția argumentului din *Proslogion*, Sfântul Anselm a reușit să formuleze un concept al credinței care are echivalent în pașii demonstrației ce vizează recunoașterea existenței drept proprietate a obiectului care nu poate fi transformată în notă a conceptului de Dumnezeu. Gaunilon a înțeles raționamentul anselmian desprins din contextul credinței, motiv pentru care a presupus identitatea formală între proprietatea obiectului și nota conceptului, care nu este totuși o identitate în ordinea experienței cunoașterii. Prin urmare, raționamentul reexpus de Gaunilon și criticat tot de el poate face obiectul analizei logice stricte, căreia sensul original al argumentației îi scapă, dar care poate indica prezența unui lanț metalogic infinit între ceea ce reconstruiește și ceea ce critică Gaunilon. Din acest motiv, legătura între Gaunilon și modernitatea care a discutat posibilitatea unei dovezi raționale a existenței lui Dumnezeu este mai strânsă decât legătura Sfântului Anselm cu aceeași modernitate.
- d) Argumentul anselmian poate fi revendicat de *istoria* teologiei. Clarificarea interpretării teologice în raport cu cea filosofică sau cu cea oferită de istoria ideilor este de maxim interes în interpretarea argumentului, iar reluarea lui din perspectiva unui singur domeniu dintre cele trei enumerate este un reducționism, fiindcă interpretările nu sunt nici măcar disjuncte sau contradictorii. De exemplu, interpretarea lui Karl Barth, care vede în Sfântul Anselm un autentic continuator al credinței originare creștine este un reducționism, în același sens în care este un reducționism încercarea lui Jean-Luc Marion de a cataloga drept teologie negativă încercarea anselmiană, pentru a o elibera de ceea ce autorul amintit numește istoria ontoteologiei¹⁴. Spunem că Sfântul Anselm aparține cu argumentul său istoriei teologiei, deoarece el elaborează un concept al credinței pornind de la ideea augustiniană a

14. Cf. Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p. 253.

credinței și propune programul teologic al „credinței care caută înțelegerea”. El are totuși puține de spus teologiei contemporane din perspectiva argumentului său, datorită modului în care teologia se poate raporta la presupuzițiile anselmiene. El ar avea multe de spus unei teologii care ar putea să recalifice într-un mod valid valoarea unei ierarhii a lumii. În fond, tocmai teologia creștină a declanșat, la sfârșitul Evului Mediu, programul desprinderii omului european de universul ierarhiei, mobilizată de spaima intermediarilor ierarhici care blochează caracterul nemediat al relațiilor dintre creator și demnitatea persoanei create. Dacă acest proces a fost unul dintre motoarele modernității omului european, atunci înseamnă că, renunțând la ierarhie, teologia creștină a scăpat de problema intermediarilor, dar a pierdut un sprijin foarte serios al distincției dintre creator și creatură.

- e) Argumentul anselmian poate fi revendicat de *istoria filosofiei*. Motivul principal constă în faptul că Sfântul Anselm a propus un regim original al conceptului de existență, al conceptului de reprezentare (în interpretarea sintagmei *id quo maius cogitari nequit* ca *maius omnibus*), dar mai ales al conceptului de subiectivitate. Cele patru trăsături ale subiectivității anselmiene pe care le-am enumerat mai sus dovedesc caracterul strict filosofic al ideii: obiectul transcendent regimului predicativ, receptivitatea intențională a subiectului, limită a gândirii ca punct de trecere de la statutul de conținător la cel de conținut, critica conștiinței sunt aspectele care califică filosofic subiectivitatea anselmiană. Sub primul aspect, conceptul se înrudește cu principiul regulativ al rațiunii pure kantiene (rezultat din transcendența absolută a divinității posibile în raport cu experiența subiectului). Sub al doilea aspect, modelul subiectivității anselmiene se înrudește, *mutatis mutandis*, cu diferite moduri de a concepe receptivitatea subiectivă în istoria filosofiei, de la ignoranța receptivă a lui Socrate la ideea intelectului posibil aristotelic (prin sublinierea statutului de receptivitate al subiectului), de la evidențierea facultăților transcendente kantiene drept condiții de pură posibilitate a unei experiențe la descoperirea structurilor intenționale ale conștiinței husserliene (corespondente într-o oarecare măsură cu conceptul credinței intenționale anselmiene). Nu spunem că aceste cinci concepte ar fi identice, deoarece nu credem că istoria filosofiei se compune din minți geniale care din când în când înțeleg un

adevăr greu accesibil pentru restul lumii, ci susținem că toate aceste forme de a gândi subiectul sunt înrudite prin câteva atribute comune pe care le-am precizat mai sus. Al treilea aspect pare propriu Sfântului Anselm și poate fi reținut drept intuiția fundamentală a argumentului din *Proslogion*, pe când sub al patrulea aspect am avut deja ocazia să urmărim asemănările cu Plotin. Faptul că Sfântul Anselm aparține istoriei filosofiei în primul rând prin statutul rațiunii sale este atestat de o catalogare a tradițiilor, scrisă de Sfântul Bonaventura : „Anselm îl urmează pe Augustin, Bernard pe Grigorie, Richard pe Dionisie, întrucât Anselm excelează în raționare, Bernard în predicare, Richard în contemplantare”¹⁵.

- f) Argumentul anselmian poate fi revendicat de istoria ideilor. Înțelegem prin istoria ideilor modelul de reconstrucție istorică propus de A.O. Lovejoy¹⁶, care are la bază predicății, și nu simpli termeni, asumând ideea că numai cele dintâi pot produce sens și pot fi analizate neechivoc. Astfel, Sfântul Anselm nu poate intra în nici o istorie a „ideii” de Dumnezeu, dar merită așezat într-o istorie a ideii că „lumea este ordonată ierarhic”, sau a ideii că „subiectivitatea este receptivă și poate deveni conținută de obiectul său din conținătoare a lui”, sau a ideii că „transcendentul coboară pe măsura capacității de receptare a subiectivității” etc.

Această ultimă lectură posibilă ne interesează cât se poate de mult, datorită faptului că ea este singura care autorizează ideea că Sfântul Anselm gândește ca un neoplatonician, constrâns de instrumentele sale lexicale și conceptuale, complementare formației sale de teolog. Din perspectiva ei, putem crede că sensul spuselor anselmiene rezultă din influența pe care o are tradiția asupra lui și din neobișnuita sa capacitate de a o redescoperi când textele ei îi lipsesc.

15. Cf. Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, § 5, traducere de Horia Cojocariu, Editura Charmides, Bistrița, 1999, p. 55.

16. Cf. A.O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei, istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 12 ;

5. Sfântul Anselm și neoplatonismul

Am folosit în cele de mai sus conceptul de paradigmă, enunțat în primul capitol al acestei cărți, în două sensuri: în primul sens, am considerat că Sfântul Anselm oferă produsul paradigmatic al unor enunțuri de origine neoplatoniciană a căror semnificație depinde de efectul pe care ele îl produc asupra presupuzițiilor filosofice ale lui Anselm însuși, trecute prin filtrul teologiei creștine; în al doilea sens, am considerat că textul Sfântului Anselm are o valoare paradigmatică în măsura în care dă naștere la sensuri diferite în interpretarea sa modernă, după cum produce un efect sau altul asupra interpretului său. Să reformulăm rezultatele celor două sensuri urmărite.

Sfântul Anselm poate fi considerat un gânditor neoplatonician în primul rând datorită admiterii ferme a existenței unei ierarhii a lumii. Am văzut că doar absența experienței empirice deosebea argumentele din *Monologion* de cel din *Proslogion*, dar toate acestea depindeau de existența unei ierarhii a lumii. Această ierarhie a condiționat întreaga valoare acordată subiectivității, așa cum am văzut mai sus. Ordonarea ființelor pe scara lumii este presupuziția fundamentală a argumentului anselmian: cea mai sigură dovadă este totala deturnare a sensului argumentului la Gaunilon, care privează raționamentul de această presupuziție. Apoi, Sfântul Anselm este un neoplatonician prin instrumentele sale: el folosește construcții lexicale ale neoplatonismului și grile conceptuale ale acestei tradiții filosofice. El nu este neapărat un neoplatonician prin modul în care construiește ideea perfecțiunii divine, așa cum susține Al. Koyré¹⁷, întrucât respectiva idee este un bun comun al teologiei creștine, rezultat din confruntarea ei cu neoplatonismul mult înainte de secolul al XI-lea, ceea ce face ca această trăsătură să nu individualizeze gândirea anselmiană. De aceea, argumentul anselmian ar putea fi gândit drept o variantă a tradiției neoplatoniciene, așa cum a supraviețuit ea în cadrul culturii medievale.

17. Cf. Al. Koyré, *op. cit.*, p. 63.

6. Oare modul în care a fost înțeles argumentul anselmian este relevant pentru înțelegerea destinului modernității ?

Reluând al doilea sens al paradigmei enunțat mai sus, răspundem intenției secunde a interpretării noastre, și anume aceea de a evalua interpretările modernității filosofice relative la argumentul anselmian mai degrabă ca fiind relevante pentru înțelegerea modernității înseși ca fenomen al culturii europene, decât sub forma unor surse de înțelegere a argumentului propriu-zis. Dacă acesta este valabil în contextul ierarhiei lumii, atunci ce se poate spune despre el în contextul asumării existenței unui univers infinit și omogen și a unei antropologii coerente cu acest univers ? Probabil că nimic.

Am constatat deja caracterul de două ori ilicit al comparației cu argumentele lui Descartes : argumentul din *Meditația a III-a* seamănă cu cel anselmian numai prin sursa lor îndepărtată și neoplatoniciană, pe când argumentul din *Meditația a V-a* este asemănător unuia dintre modurile eronate în care Gaunilon a înțeles ideea Sfântului Anselm, de aceea el poate fi criticat cu argumentul insulei lui Gaunilon (evident, dacă insula lui Gaunilon ar fi redusă la talerii lui Kant, ceea ce am arătat că nu este tocmai riguros). Apoi, am constatat deja raporturile multiple dintre Sfântul Anselm și Kant : dacă critica argumentului „ontologic” nu prea are legătură cu *Proslogion*-ul, totuși principiul determinării complete și ideea de a examina facultatea transcendentă de cunoaștere, precum și de a-i declara neputința în fața unui obiect absolut transcendent ei sunt trăsături care îi apropie pe cei doi filosofi, în ciuda soluțiilor diferite. Ideea transformării Dumnezeuului anselmian în ființa absolută a lui Hegel nu este mai fericită, în măsura în care această transformare afectează distincția dintre creator și creatură:

Dimpotrivă, eforturile autorilor citați de a discuta existența divină sunt relevante pentru destinul modernității. Astfel, Descartes construiește conceptul ființei divine așa cum poate fi el construit pentru o *res cogitans* care este martora propriei sale activități (este surprinzător și relevant în acest sens că Descartes folosește, în *Meditații metafizice*, tocmai o parafrază a expresiei *id quo maius cogitari nequit* pentru a desemna voința¹⁸). Kant conchide asupra caracterului regulativ al realității

18. Cf. R. Descartes, *Meditații metafizice*, IV, ed.cit., p. 75.

divine, deoarece nu este interesat și nimic nu îl poate motiva în a proba o sinteză între rațiune și credință, proprie altui secol și altor idealuri cognitive decât cele ale iluminismului. Hegel schimbă Dumnezeu anselmian cu ființa, incluzându-l pe Sfântul Anselm într-o istorie a ontologiei din care el face prea puțin parte. Mult mai fericită și mai apropiată de sursa originală decât soluția lui Hegel ni se pare formula lui Constantin Noica, pentru care „argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă”¹⁹. Deși angajată în interpretarea hegeliană, sugestia este întâmplător coerentă cu ideea subiectivității receptive care nu decide, ci pregătește manifestarea ființei divine.

Este tern să constatăm că atât Descartes, cât și Kant sau Hegel subliniază trăsături ale modernității filosofice prin modul în care discută natura existenței divine : centralitatea eului, examinarea limitelor cunoașterii sale sau anularea distincției dintre creator și creatură. Este însă important să reținem că, tocmai datorită acestui aspect, dialogul lor cu argumentul anselmian este suspendat de presupuzițiile modernității, iar din studiul acestui dialog echivoc putem să facem mai degrabă un portret al universului modern, afectat de absența ierarhiei, decât să reconstituim sensul argumentului din *Proslogion*. Gândim această despărțire a celor două universuri fără nici o conotație valorică : nu este nici fericit, nici trist faptul că, în cultura europeană, ierarhia lumii s-a prăbușit. Esențial este să medităm asupra consecințelor acestei rupturi și asupra excepțiilor ei (adică asupra modurilor diverse, anacronice, în care ierarhia lumii a supraviețuit la periferiile culturii europene). Este remarcabil doar faptul că ruptura lecturilor contemporane ale Sfântului Anselm desparte lectura teologică de reconstrucția logică sau de recuperarea lui în istoria ontologiei. Dacă pariul anselmian a fost unitatea acestor presupuziții de lectură, atunci despărțirea interpretărilor nu poate educa decât în privința naturii înseși a filosofiilor care abordează argumentul.

În fond, prezența istorică a Sfântului Anselm se situează între două extreme ale semnificației ei. La prima extremă se află omul retras în propria meditație, profitând de ultimele clipe de contemplare înaintea unei cariere politice care i-a displicut categoric și căreia nu i s-a mai putut sustrage. El este omul a cărui meditație se lasă cuprinsă de obiectul ei de necuprins și pe care o povestește rescriindu-și, nemulțumit, un tratat mai vechi. De la el rămânem cu fabuloasa istorie a

19. Cf. C. Noica, *op.cit.*, p. 163.

răsturnării facultății raționale și a preschimbării ei sub impactul obiectului căutat și, de asemenea, cu măreția rațiunii care își pune în joc limitele pentru a-și înțelege situarea ierarhică. În sine, respectându-i singurătatea meditației și constituirea sensului ei, istoria filosofiei nu are nici un motiv să-l tulbure pe autorul acestui gest cu valoare singulară, semnificativă numai pentru intimitatea unei conștiințe la fel de singulare ca a lui.

Dar, indiferent dacă Sfântul Anselm a găsit sau nu existența divină, el a creat un destin cultural al problemei prin criticii săi, mai palpabil și mai elocvent pentru istoria noastră decât existența divină însăși. Astfel, la cealaltă extremă a semnificației istorice, există rețeaua complicată de texte, influențe, paradigme trecute și valorificate conștient sau nu de Sfântul Anselm; acestea fac din el un interpret senzațional al neoplatonicilor și al Sfântului Augustin, care își creează destinul propriu implicit prin aceste interpretări. Și, pe de altă parte, mai există și rețeaua la fel de complexă a receptărilor meditației sale, de la moderni la contemporani, care creează fără excepție un destin interpreților ei.

Résumé

Les sources néoplatoniciennes de l'argument anselmien

Nous avons proposé une interprétation de l'argument de l'existence de Dieu formulé par Saint Anselme de Cantorbéry dans son traité *Proslogion* (1068), en le considérant comme la description d'une expérience de l'esprit rigoureusement marquée par la tradition néoplatonicienne qu'il hérite ou redécouvre sans pourtant le savoir. Par son argument, Saint Anselme est tellement célèbre dans l'histoire de la pensée que la lecture contemporaine de ses textes s'y rapporte souvent sans prendre aucune distance critique aux objections ou aux éloges qu'il a suscités dans la modernité philosophique. Notre interprétation se propose de soumettre à l'analyse tout ce que l'histoire des diverses réceptions nous a apporté jusqu'à présent, en pratiquant une prudence *a priori* face aux manières dont notre lecture pourrait être conditionnée par la situation historique qui nous est propre. Même s'il emploie des instruments de l'historien de la philosophie (dates, successions, généalogies, démarches archéologiques qui visent à découvrir les sources littéraires et doctrinales, principes pour discerner entre les diverses réceptions modernes de l'argument), le présent essai trouvera son centre d'intérêt dans l'analyse d'une expérience relatée par Saint Anselme dans plusieurs traités par rapport à ses sources de l'Antiquité tardive. Mais en nous orientant vers cette expérience spirituelle qui donne la force de l'argument du *Proslogion*, nous devons répondre tout d'abord à des questions qui, malgré leur caractère préliminaire, couvriront la plupart de cette investigation.

Pour le début, il faut assumer explicitement les directions modernes (divergentes, à leurs tour) dans l'analyse de l'argument anselmien : en les formulant, nous pourrions comprendre combien nous sommes tributaires à la manière dont l'argument a été reçu par la modernité philosophique.

Si l'on met une relation de continuité entre la réception actuelle de l'argument anselmien et les conditionnements que l'esprit moderne lui impose, on soulève deux questions : pourquoi la modernité a-t-elle voulu modifier à sa mesure les nuances du texte anselmien ? ; quelle clé de lecture doit-on utiliser afin de minimiser la pression du conditionnement historique (dû à la réception de Descartes, Leibniz et Kant) dans la lecture de cet argument ?

On peut répondre à la deuxième question par une observation simple : il est plus „naturel” de lire les textes d'un auteur du Moyen Âge latin à la lumière de ses lectures que dans la perspective des interprétations tardives comme celle de Saint Thomas, Duns Scot, Descartes ou Leibniz. Toutefois, la „naturalité” de notre réponse n'est pas innocente : elle comporte une présupposition théorique. Il s'agit d'esquisser une liste des lectures explicites ou bien implicites (faites par la médiation d'autres textes) de Saint Anselme. Si on a la réponse à la question : „qu'est-ce que Saint Anselme a lu ?”, on aura aussi la possibilité de saisir le rôle des sources philosophiques de l'Antiquité tardive dans la pensée anselmienne.

Commençons cette démarche par une exposition analytique des instruments conceptuels utilisés par Anselme. On peut y expliciter certains éléments textuels, des syntagmes, la mise en scène de l'écriture (qui ne sont pas du tout gratuits ou rhétoriques), pour exposer leur généalogie. Il est essentiel d'évaluer l'héritage néoplatonicien dans l'œuvre de Saint Anselme, qui lui est parvenu à travers l'œuvre de Saint Augustin, Denys le Pséudo-Aréopagite, Boèce, etc. Si nos reconstructions historiques sont fondées, il est possible que les résultats de cette recherche changent radicalement les significations des formules anselmiennes proposées jusque là, au point qu'on lise l'argument de l'existence de Dieu du *Proslogion* en suivant deux directions principales : il s'agit, d'une part, de la lecture dite „logiciste”, dans laquelle la signification de l'argument est cherchée exclusivement à la lumière du contenu formel du raisonnement, et d'autre part d'une lecture cristallisée au niveau d'une expérience noétique et affective qui engage une certaine vision du monde et vise le sens intégral de l'argument. Il est intéressant à remarquer que la connaissance de cette vision du monde nous permet une évaluation bien fondée des métamorphoses de l'interprétation de l'argument d'Anselme à travers le Moyen Âge latin et la modernité. En outre, la lecture „logiciste” considère seulement le deuxième chapitre du *Proslogion*, avec les critiques formulées par le moine Gaunilon de

Marmoutiers et la défense anselmienne (*Liber Apologeticus*), tandis que l'autre lecture, proposée par nous, regarde l'ensemble de l'œuvre anselmienne et son climat intellectuel.

La lecture „logiciste” a porté déjà ses fruits par les recherches de Alvin Plantinga¹, Geréby György² ou Adrian Miroiu³. Cette lecture s'appuie sur deux suppositions : d'une part, c'est l'idée que l'argument serait important seulement s'il a une validité logique, et d'autre part, c'est que la logique à la lumière de laquelle est analysé l'argument a la valeur d'une *logica perennis*, c'est-à-dire d'une logique qui n'est pas historiquement conditionnée. Même si les deux aspects nous semblent également capitaux pour la lecture de Saint Anselme, notre propos s'arrête sur la dernière question. On ne peut pas dire que le même raisonnement est valide dans une période et perd sa validité dans une autre, mais on est en droit de se demander si la logique connaît une histoire (différente de la succession de ses progrès) qui dépende des modèles ontologiques dominants dans l'histoire de la pensée. De ce point de vue, notre recherche reste fatalement incomplète, car elle se borne à une contribution d'archéologie conceptuelle qui puisse compléter l'analyse formelle de l'argument de Saint Anselme.

Si la réponse à cette dernière question est affirmative, cela imposera une réévaluation de l'argument du point de vue de son modèle ontologique. Cette démarche ne signifie pas que c'est la valeur de la logique formelle qui est ici en cause, mais seulement que nous interrogeons le type de rationalité propre à Saint Anselme. Si l'on admet, et à juste titre, que le discours d'Anselme fonctionne à l'intérieur d'un système hiérarchique du monde dans lequel il y a des choses singulières, des objets universels et un seul objet transcendant, et que cette vision du monde a pénétré dans la philosophie après Platon, il est nécessaire de rappeler que la rationalité platonicienne parle d'un seul objet (l'universel) et qu'Aristote, presque dans le même système du monde, se réfère à deux objets (que représentent l'universel pour la philosophie contemplative et le singulier pour la philosophie pratique). Dans ce contexte, il est légitime d'envisager une rationalité qui ait comme objet la transcendance. En effet, Saint Anselme parle, au début du *Proslogion*, d'une

1. Cf. Alvin Plantinga, *God and other minds*, ed. Cornell Univ. Press, 1967.

2. Cf. György Geréby, „Amit Anselm és Gaunilo mondtak egymásnak”, in *Magyar Filozófiai Szemle*, 6/ 1996, pp. 663 sqq.

3. Cf. A. Miroiu, *Argumentul ontologic*, Editura All, București, 2001.

ratio fidei qui seule soit capable d'atteindre d'une certaine manière à son objet transcendant.

À la lumière de ces considérations, on suppose que Saint Anselme cherche à établir un nouveau type d'objet rationnel à l'intérieur d'un système du monde hérité des Anciens. À cet égard, on a quelques données à invoquer : Saint Anselme rédige le *Monologion* après qu'il ait renoncé explicitement à ce traité pour repenser les mêmes problèmes dans le *Proslogion* en s'orientant vers un nouveau type de raison ; les critiques de Gaunilon sont similaires aux critiques de Kant, bien que l'argument critiqué par Kant soit sensiblement différent de la formule anselmienne de l'existence de Dieu (situation qu'on ne peut expliquer que par un malentendu de Gaunilon, très profitable d'ailleurs pour l'histoire moderne de l'argument et de ses critiques) ; d'autre part, on peut bien se demander si les résultats mêmes de la recherche de Saint Anselme ne provoquent pas un renversement ou une métamorphose de ses instruments de recherche et de la valeur même du récit.

*

Reprenons les grandes lignes du texte qui fait l'objet de notre investigation. Dans le deuxième chapitre du *Proslogion*, Saint Anselme déclare que Dieu existe et que nous pouvons avoir la certitude de son existence si nous pensons Dieu en tant que celui „de tel que rien on ne peut penser de plus grand – *id quo maius cogitari nequit*”. À première vue, la formule est obscure, difficile à traduire dans une langue moderne, avec des nuances métaphoriques pour les uns, ou strictement techniques, relevant du langage des philosophes, pour d'autres. À un examen plus approfondi, la structure logico-syntaxique de cette formule est comparable à la formation des sédiments qu'on peut voir dans un site archéologique, car elle manifeste les traces d'une histoire de la pensée qui va au-delà des premiers siècles de la philosophie au Moyen Âge latin. Saint Anselme prétend que la compréhension d'une telle formule est suffisante pour produire la certitude de l'existence de Dieu. L'argument est le suivant⁴ :

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem

Aussi, Seigneur, Toi qui donnes l'intelligence de la foi, donne-moi, autant que Tu le trouves bon, de reconnaître que Tu es comme nous (le)

4. Sancti Anselmi *Proslogion*, chap. 2, in *Patrologia Latina*, vol. 158, coll. 227-228.

credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit *insipiens in corde suo : non est Deus ?* Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu ; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit ; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re : quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest : sed certe hoc esse non potest. Existit procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

croyons, et que Tu es ce que nous croyons. Nous croyons en effet que tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé. Est-ce qu'une telle nature n'est pas parce que *l'insensé a dit dans son coeur : Dieu n'est pas ?* Mais certainement ce même insensé, lorsqu'il entend cela même que je dis „quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé”, reconnaît ce qu'il entend, et ce qu'il reconnaît est dans son intelligence, même s'il ne reconnaît pas que cela est. Au contraire, quand il déjà l'a peint, il a dans l'intelligence ce qu'il a déjà fait et reconnaît que cela est. Même l'insensé est donc convaincu que „quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé” est au moins dans l'intelligence : il le reconnaît quand il entend et tout ce qui est reconnu est dans l'intelligence. Mais certainement cela dont plus grand ne peut être pensé ne peut pas être dans la seule intelligence. En effet, s'il est au moins dans la seule intelligence, qu'il soit aussi dans la réalité peut être pensé, ce qui est plus grand. Alors, si cela dont plus grand ne peut être pensé est dans la seule intelligence, à cela même dont plus grand ne peut être pensé est cela dont plus grand peut être pensé. Mais certainement ceci ne peut être. Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence, et dans la réalité⁵.

On pourrait reformuler la structure de l'argument de manière suivante : si un esprit capable à réfléchir, mais qui n'a pas encore réfléchi (concédonc que l'*insipiens* n'est pas privé des facultés de son esprit,

5. Cf. S. Anselme de Cantorbéry, *Monologion et Proslogion*, introductions, traductions et notes par Michel Corbin, ed. du CERF, 29, Paris, 1986.

même si le passage de la Bible reste ambigu), nie l'existence de Dieu (indiqué désormais par le syntagme *S*), on peut lui répondre que le concept de *S* existe dans l'esprit, ce qui est bien différent de son existence en réalité. Toutefois, dans l'esprit même il y a une différence entre le concept de *S* et le concept de „*S* existant en réalité”. À ce moment, c'est le contenu analytique du concept de *S* (= „*id quo maius cogitari nequit*”) qui entre en scène, car le concept de „*S* existant en réalité” est plus „grand” que *S*, et cette différence consiste précisément dans le *concept* d'existence. À partir de ce point, Saint Anselme conclut l'existence de Dieu, au grand étonnement des logiciens. Est-ce que ce passage est légitime ? Est-ce qu'on peut dire que l'idée de l'existence d'un objet modifie la qualité de son concept ? Ou bien : est-ce qu'il y a au moins un objet pour lequel la dernière affirmation soit valable ? De plus : est-ce que l'existence d'un tel objet est plus possible dans un univers hiérarchiquement ordonné que dans un univers fini et homogène (qui caractérise la modernité) ? Pour l'instant, il y a deux aspects qui nous intéressent directement. Le premier, c'est que Saint Anselme ne compare pas ici un concept avec une réalité, mais seulement deux concepts (*S* et „*S* existant en réalité”), et le deuxième, c'est qu'il avance son raisonnement dans un *contexte* déterminé dont ni ses contemporains (je pense à Gaunilon), ni ses critiques scolastiques (notamment Saint Thomas et Duns Scot), ni ses faux continuateurs modernes (par exemple, Descartes) n'ont tenu compte.

Il est possible que le destin moderne de cet argument ait été décidé par Leibniz, qui rapproche plusieurs fois l'argument d'Anselme à un des arguments de l'existence divine offerts par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, et plus précisément au dernier, formulé dans la V^e *Méditation*⁶. Selon Descartes, si Dieu est l'être parfait, il ne peut être privé d'aucun attribut, donc ni de l'existence. L'objection de Kant à cette argumentation consiste dans la critique de l'idée que l'existence est un attribut comme la bonté, la grandeur et tous les autres attributs de l'être parfait⁷. En réfutant comme illégitime le passage du concept à la réalité, il caractérise l'argument d'„ontologique”. Il est

6. Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Flammarion, Paris, 1979.

7. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, I, 2^e partie, 2^e div., 2, 3, 4 („Sur l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu”).

évident que c'est Descartes qui est visé par cette critique, mais il n'est pas encore sûr que la critique de Kant touche vraiment au *Proslogion* d'Anselme.

Toujours est-il que Leibniz a souligné plusieurs fois les emprunts faits par Descartes à Saint Anselme : dans ses *Méditations*... il mentionne l'argument cartésien comme bien connu par les scolastiques et „repris par Descartes”⁸ ; dans la *Dissertation métaphysique*, ainsi que dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il reprend cette filiation historique. Alors, ce que nous connaissons aujourd'hui de la critique formulée par Kant contre l'argument dit „ontologique” c'est le résultat d'une histoire de la réception dont le sens a été décidé exclusivement par les „modernes”, de sorte que les idées fondamentales attribuées à Saint Anselme et critiquées ensuite par Kant se réduisent à la prédicabilité de l'existence qui fondait tout l'argument du *Proslogion*. En fait, il est aujourd'hui bien connu que l'interprétation du *Proslogion* à la lumière de Descartes est la source véritable de l'idée selon laquelle, pour Anselme aussi, l'existence est un prédicat. Comme l'a montré É. Gilson⁹, Descartes n'a pas lu et n'avait pas une connaissance très claire de la tradition historique de l'argument qu'il a formulé dans la V^e *Méditation* : une lettre de l'abbé de Mersenne lui parle de l'existence du traité anselmien après la rédaction des *Méditations*. D'autre part, Descartes a formulé dans les *Méditations* deux arguments très différents de l'existence divine. L'argument de la V^e *Méditation*, comme on va le montrer, ne vient pas d'Anselme, quoique la structure de l'argument de la III^e *Méditation* soit très instructive quant à ses liaisons avec la pensée du Moyen Âge. La formule cartésienne suppose une différence entre les idées formées dans l'intellect (les concepts objectifs) et leurs conditions de possibilité (les concepts formels). Si Dieu correspond à un concept infini et formel, c'est seulement Dieu qui peut être l'auteur d'un tel concept dans un intellect fini, donc Dieu existe.

Il est remarquable, dans ce raisonnement, le renversement opéré par Descartes : au fil des étapes parcourues par la raison, Dieu, au début objet de la raison, se transforme en l'auteur même du raisonnement.

8. Cf. Leibniz, *Meditații*..., in *Opere filosofice*, vol. I, traducere de C. Floru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1972, p. 29.

9. Cf. Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ed. J. Vrin, Paris, 1930, chap. „Descartes et Saint Anselme”, p. 221.

On va voir que chez Saint Anselme, avec d'autres méthodes, le résultat est identique, ce en quoi Descartes est proche de Saint Anselme, mais non pas dans la formule de la V^e *Méditation*, connue et critiquée par Kant. On peut noter aussi que Descartes fait preuve dans la III^e *Méditation*, sans le savoir, d'une rationalité qui n'est ni contemplative (elle n'a pas d'objets universels), ni pratique (elle ne s'occupe pas d'objets singuliers de l'expérience), mais réclame la métamorphose du concept de Dieu qui passe du statut d'objet de connaissance à celui d'auteur même du concept. C'est précisément cet aspect qui, pour Leibniz et Kant, n'a présenté aucun intérêt, demeurant étranger à la rationalité moderne. En fait, entre les arguments de la III^e *Méditation* et du *Proslogion* de Saint Anselme il n'y a aucune relation attestable, mais nous avançons l'hypothèse que tous les deux proviennent, par beaucoup d'intermédiaires, de la même tradition philosophique néoplatonicienne. En ce qui concerne l'argument cartésien, on peut établir son origine historique dans la théorie des deux sujets de la connaissance formulée par Averroès dans son *Commentaire* sur le *De anima* d'Aristote, où le problème de l'intellect possible est interprété à la lumière de l'intelligence néoplatonicienne. La théorie est parvenue à Descartes par Pierre d'Auriole et Suarez, qui ont établi la distinction entre les contenus de l'intellect possible selon Aristote et l'intellect acquis selon Averroès, entre les „concepts formels” et les „concepts objectifs”¹⁰. Ce n'est pas le lieu de reprendre ce thème, mais nous voulons proposer l'argumentation d'une autre thèse : c'est la pensée même de Saint Anselme qui est affectée par cette structure néoplatonicienne qui touche à la III^e *Méditation* de Descartes, sans que Saint Anselme en sache plus que Descartes.

Une question reste centrale dans cette esquisse de la réception moderne d'Anselme : pourquoi est-il nécessaire de parler d'une influence du néoplatonisme et de la doctrine de l'intelligence universelle sur la pensée d'Anselme et de Descartes, et en même temps de nier que, pour Anselme, l'existence est un prédicat ? Pour répondre, il faut que nous revenions au texte anselmien pour analyser ses éléments et leur filiation historique.

10. On ne peut pas reprendre ici intégralement ce thème, développé par nous dans „La théorie des deux sujets de la connaissance et le dialogue philosophique entre Saint Thomas d'Aquin et Averroès”, in *Intermedietate și Ev Mediu – studii de filosofie medievală*, Editura Viața Creștină, Cluj, 2002, pp. 55-79.

*

Les textes auxquels nous ferons référence sont quatre : le traité *Monologion*, écrit en 1076, le *Proslogion*, écrit en 1089, dans lequel Saint Anselme annonce le même projet d'argumenter l'existence divine, mais renonce aux démarches du *Monologion*, la réponse de Gaunilon aux propos du *Proslogion* et, enfin, le *Liber Apologeticus* rédigé par Anselme contre Gaunilon. Toutes les quatre pièces de ce dossier contiennent des éléments communs dont le sens n'est pas explicite à première vue. Ils sont souvent causes de difficultés pour le traducteur et l'interprète, mais peuvent cependant livrer le sens originnaire de l'argument anselmien.

Premièrement, le terme *persona* est employé avec le sens de rôle générique assumé par le penseur qui espère avoir l'expérience de l'argumentation de l'existence divine. Il semble que ce terme fait partie d'une structure rhétorique capable d'indiquer la situation générique du penseur au moment de sa méditation sur l'essence divine : dans l'introduction du *Monologion* nous trouvons la formule „*sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis* – au nom de qui discuterait à part lui par la seule pensée et explorant...”¹¹, reprise¹² presque intégralement dans l'introduction au *Proslogion* : „*in persona alicuius secum tacite ratiocinando quae nesciat et investigantis* – au nom de qui raisonne en silence à part lui et explore ce qu'il ne sait pas”¹³. Les prépositions *in* et *sub*, construites avec l'Ablatif, prouvent que *persona* signifie un rôle générique. L'information est importante puisque, tout au long de l'argument de l'existence divine cité plus haut, apparaît un personnage biblique, l'*insipiens*, dans lequel le psalmiste a vu l'homme irrationnel, le fou, celui qui est privé de pensée et nie l'existence de Dieu. C'est aussi la manière dans laquelle l'interprète Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, I, 3¹⁴). Saint Anselme voit tout autre chose dans la figure de l'*insipiens*. Ce personnage correspond à un intellect disposé à penser, réceptif mais non-actualisé, ce qui nous détermine à établir une liaison entre l'utilisation du terme *insipiens* et celle du terme *persona*,

11. Trad. par M. Corbin, *ibidem*, p. 47.

12. Cf. aussi le chap. 32 du *Monologion*, où la formule revient partiellement.

13. Trad. par M. Corbin, *ibidem*, p. 229.

14. Même si Damascène associe la démonstration de l'existence divine avec le passage biblique sur l'*insipiens*, il est difficile de croire qu'Anselme ait lu ce texte, traduit par Burgonde de Pisa en 1151 en latin.

en supposant que les deux termes ont la même fonction. Le plus fort argument pour cette thèse c'est que Gaunilon rédige son traité sous le titre de *Liber pro insipiente*, où la préposition *pro* signifie „au lieu de, sous le rôle de”, d'où résulte que la convention tacite de la polémique était l'assomption alternative du rôle générique de la raison représenté par l'*insipiens*. Mais bien que les mots *insipiens* et *persona* aient la même valeur, le premier terme fait partie du texte proprement dit de l'argument, tandis que *persona* relève d'un contexte totalement différent de la logique du deuxième chapitre du *Proslogion*. On le trouve dans l'„Introduction” du traité, où la mise en scène du discours semble avoir une importance décisive pour l'argument qui sera développé dans les chapitres suivants.

L'„Introduction” du traité énonce un changement radical par rapport au *Monologion*, dont le type de discours est répudié dès la première phrase: „*considerans illud esse concatenatione multorum argumentorum* – considérant que ce (texte) se compose d'un enchaînement d'arguments multiples”¹⁵. La différence entre les deux textes ne vient pas du fait que l'un est compliqué et l'autre simple, mais que l'un est rédigé comme un discours qui parle de Dieu à la troisième personne, tandis que l'autre invoque Dieu. La différence entre „lui” et „toi” est la différence entre un simple objet de la rationalité contemplative ou pratique et l'objet d'un nouveau type de rationalité, dont Anselme use et qui est énoncé dans la première phrase de l'„Introduction” par le syntagme *ratio fidei* (avec un Génitif explicatif pour le mot *fidei*). Il est possible que la répudiation du *Monologion* soit le résultat d'une conversion ou d'un changement de perspective qu'Anselme a expérimenté entre ses deux textes. On peut en trouver quelques indices en comparant les textes introductifs du *Monologion* et du *Proslogion*. Si dans l'„Introduction” du *Proslogion* on trouve l'expression *fides quaerens intellectum* qui a une grande valeur herméneutique, force est de dire que dans les deux introductions on rencontre une autre expression, plus discrète, *acies mentis*, qui désigne la faculté générale de penser.

L'expression „*fides quaerens intellectum* – la foi qui cherche l'intelligence” relève d'un idéal parmi d'autres au Moyen Age latin d'accorder la foi avec l'intelligence (idéal tout différent, par exemple, de l'idéal développé pendant les censures universitaires parisiennes du XIII^e siècle, où les domaines de la foi et de la raison étaient en pleine compétition).

15. Cf. *ibidem*, p. 229.

Pour Anselme, cet idéal a une source augustinienne : les *Confessions* présentent des situations de collaboration inattendue entre l'homme et Dieu dans le domaine de la raison, où la foi devient une forme de réceptivité de l'être divin, un milieu qui offre l'occasion de cette collaboration¹⁶. Chez Saint Anselme, cette disposition de la raison par rapport à la foi représente l'occasion d'une description surprenante de la stratégie spirituelle qui vise à obtenir l'argument de l'existence divine. On pourrait même soutenir que le discours du *Proslogion* est organisé de telle façon que sans cette stratégie tout argument devient incompréhensible.

Dans l'introduction, le concept de la rationalité est désigné par deux expressions, et le passage de l'une à l'autre décrit ce que nous avons nommé une „stratégie spirituelle”. La première formule est celle du *regard de l'esprit* – *acies mentis* (trad. par M. Corbin). La formule est fréquemment utilisée dans un sens spécialisé chez Saint Augustin¹⁷, mais elle devient une expression technique dans la tradition augustinienne ultérieure, et revient chez Descartes, qui l'utilise dans ses *Méditations* au sens général de „raison”¹⁸. Cependant, chez Saint Anselme cette *acies mentis* est opposée à la deuxième formule qui désigne la raison – *ratio fidei* –, de sorte que l'*acies mentis*, c'est-à-dire la raison qui se propose d'étudier Dieu à la manière d'un objet universel qu'on pourrait contenir (*continere*) dans la raison, connaît l'échec dans son essai de découvrir l'argument cherché, et, par conséquent, elle doit être remplacée par la *ratio fidei*. Toute cette „mise en scène” se développe de la façon suivante : Saint Anselme nous raconte que ses frères lui demandent un argument écrit de l'existence divine, qu'il essaie de concevoir cet argument en utilisant sa raison naturelle (*acies mentis*) et qu'il connaît l'échec. La même histoire était racontée au début du *Monologion*, où ses *fratres* demandaient impérieusement la rédaction du texte. Dans les deux cas, Saint Anselme refuse initialement, mais la force du refus diminue et il se voit céder à la demande qu'on lui a adressée et commencer la rédaction de son texte. Il faut faire maintenant deux observations qui nous semblent décisives pour notre interprétation. La première est que la similitude frappante entre la formule du *Monologion* et la première phrase du *De institutione oratoria* de

16. Cf. S. Augustin, *Confessions*, I, 1, et X, 6.

17. Cf. S. Augustin, *Confessions*, III, 5.

18. Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, I.

Quintillien¹⁹ nous détermine à soupçonner qu'il s'agisse seulement d'une formule rhétorique dont Anselme disposait, probablement, par la lecture de l'auteur romain. Que ses frères soient réels ou non, une chose est sûre : Saint Anselme savait qu'une bonne règle de composition d'un texte (du moins suffisante, sinon nécessaire) c'est la postulation externe et le refus préalable, pour que ce refus soit ensuite le moteur et même la source inspiratrice du texte. La deuxième observation c'est que dans le *Proslogion* nous retrouvons le même schéma, sauf qu'ici les frères commandent le texte, sans recevoir aucun refus. Maintenant le refus devient intérieur : c'est Anselme même qui éprouve le refus d'user de sa propre raison, car „*acies mentis omnino fugeret*”. Par un tel échec commence l'épisode de l'expérience antérieure à la découverte de l'argument. Maintenant, il entend refuser la recherche d'un argument de l'existence divine par l'*acies mentis*, puisqu'il sait qu'il faut une autre faculté de la raison, obtenue seulement par le renoncement, et puisqu'il sait que le moment du refus maximum coïncide avec la plus grande ouverture de l'intellect :

...penitus a me vellem excludere ;
tunc magis ac magis, nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer quam sollicitus repellebam.

Je voulais absolument exclure de moi cette pensée... voilà qu'elle commença, d'une importunité certaine, à s'imposer de plus en plus à moi, malgré son refus et ma défense. Et, certain jour, tandis que je me fatiguais à résister avec véhémence à son importunité, s'offrit si bien, dans le conflit même des pensées, ce dont j'avais désespéré que j'embrasse avec ardeur, la pensée que, troublé, je repoussais.

Le passage met en lumière la différence entre les deux rationalités : l'*acies mentis* joue le rôle d'une raison qui tend à contenir dans ses concepts les objets provenus de l'expérience, tandis que la *ratio fidei* fonctionne en pratiquant un exercice de disponibilité : elle devient le lieu réceptif d'un objet donné par sa négation maximale, qui correspond à l'abandon total de la raison en tant que „combative” (*acies*)

19. Cf. Quintillien, *De institutione oratoria*, I, 1 : „Post impetratam studiis meis quietem, quae per viginti annos erudiendis iuvenibus impenderam, cum a me quidam familiariter postularent, ut aliquid de ratione dicendi componerem, diu sum equidem reluctatus ...”.

devant son objet. Cette métamorphose semble être confirmée par deux affirmations du *Proslogion*. Dans le troisième chapitre, Saint Anselme dit que l'esprit ne peut penser quelque chose de meilleur que l'être divin, puisque autrement „*ascenderet creatura supra creatorem, et iudicaret de creatore* – la créature s'élèverait au-dessus du Créateur (et) jugerait du Créateur”. D'autre part, Dieu appartient à l'homme comme celui qui contient absolument toutes les choses et qui ne peut pas être revendiqué en tant que contenu de l'esprit que d'une manière allégorique : „*nihil enim te continet, sed tu contines omnia*”²⁰. Il est évident maintenant que Dieu en tant qu'objet de l'esprit réclame un autre type de raison que tous les objets universels dont l'usage demande l'*acies mentis*, car il ne peut pas être le sujet du jugement, exprimé en latin par l'ablatif de relation (*iudicaret de creatore*). Par conséquent, nous sommes capables de formuler maintenant une première conclusion de notre recherche, qu'on va utiliser ultérieurement comme instrument d'interprétation : pour obtenir un argument de l'existence divine, Saint Anselme découvre une stratégie du refus et de l'anéantissement de l'esprit, propre à une nouvelle rationalité. Mais est-ce qu'il s'agit sans équivoque d'un type de raison ? Est-ce que nous pouvons encore trouver dans cette *ratio fidei* les empreintes de ce que nous appelons „raison” dans le langage philosophique ?

La réponse peut être affirmative, et l'argument le plus fort que nous pouvons en offrir consiste dans l'évocation d'un des plus subtils et plus intéressants épisodes de la polémique entre Saint Anselme et Gaunilon, dans laquelle Gaunilon utilise une formule nouvelle et illégitime pour désigner une expression longue et laborieuse comme „*id quo maius cogitari nequit*”. Sa formule „abrégée” est „*maius omnibus* – le plus grand des tous”. Saint Anselme réplique, dans le *Liber Apologeticus*, chap. 5, en disant que les deux expressions ne sont pas synonymes et que par l'expression *id quo maius cogitari nequit* on peut saisir de manière négative la transcendance, tandis que par le *maius omnibus* cette chose reste impossible²¹ :

... non similiter potest probari de eo quod maius omnibus dicitur quod de se per se ipsum probat quo maius

... ne se peut donc prouver de ce qui est dit „plus grand que tout” chose semblable à ce qu'a prouvé par lui-même

20. Cf. *Proslogion*, chap. 19.

21. Cf. aussi *Monologion*, 176a.

cogitari nequit ... nullatenus enim potest intelligi quo magis cogitari non possit nisi id quod solum omnibus est maius.

au sujet de lui-même „tel que plus grand ne peut être pensé” ... (qui) ne peut jamais être reconnu (autre) que cela seul qui est plus grand que tout.

La signification du passage est double : l'être divin se proportionne à l'intellect, mais il est simultanément l'auteur de l'argument, en situant sur le même plan la raison et la foi. Le thème n'est inédit ni pour Anselme, ni pour la tradition de la théologie antérieure à lui. Il revient chez notre auteur dans le *Cur Deus homo*, II, 9, mais on peut le retrouver aussi chez Philon d'Alexandrie²² ou chez Pseudo-Denys l'Aréopagite²³. Si telle est l'intention de la pensée anselmienne, il est très probable que notre analyse soit légitime en interprétant les formules célèbres du *Proslogion* à la lumière d'une tradition propre à Saint Anselme, et non par le biais de la tradition des lectures modernes de l'argument „ontologique”.

Nous avons saisi jusqu'à ce moment le fonctionnement inattendu de deux mots du vocabulaire anselmien : *persona* et *ratio*. Il y a encore deux structures lexicales à analyser, qui composent la formule même de l'argument : *id quo maius cogitari nequit*. À la différence des termes *persona* et *ratio*, les éléments du syntagme central du *Proslogion* ont une histoire antérieure au XI^e siècle.

Jusqu'ici nous avons vu que Saint Anselme a besoin d'un argument de l'existence divine qui engage un type nouveau de rationalité, dans lequel l'objet de la raison devient l'auteur du raisonnement, tandis que le refus et la négation deviennent féconds quant à la connaissance ; un type de rationalité qui utilise des termes analogues à d'autres types de rationalité, à cause de l'inadéquation à son objet. Il est facile d'accepter maintenant que l'argumentation de Saint Anselme est sensiblement différente du modèle cartésien des *Méditations*, V, où il n'y a pas de critique de l'idée que Dieu peut être en général un objet de l'esprit. En fait, nous supposons que chaque auteur reflète la vision du monde à laquelle il adhère. Si Descartes ne fait pas de distinctions qualitatives entre les objets d'un univers infini et homogène, l'univers d'Anselme est totalement différent, et cela a des conséquences sur le type de rationalité anselmienne. Un univers fini et hiérarchique, dans lequel

22. Cf. Philon d'Alexandrie, *Commentaire aux six jours de la Création*, I, 38.

23. Cf. Denys le Pseudo-Aréopagite, *Les noms divins*, II, 1, ou III, 1.

l'homme a une position précise, fait que le régime de la raison se modifie d'après la manière dont ses objets lui sont subordonnés ou transcendants. Il est même possible que cette hiérarchie des êtres nous donne une explication rigoureuse de la composition lexicale du nom divin qui constitue la base de l'argumentation de l'existence divine du *Monologion*, II-IV, et du *Proslogion*, II. Dans le *Monologion* on peut trouver trois arguments de l'existence divine (l'un de l'univocité de la prédication, l'autre du multiple réduit à l'unité et un troisième de la hiérarchie) dans lesquels le vocabulaire anselmien est complètement tributaire à une vision hiérarchique du monde et des relations entre l'un et le multiple. Cet ordre de l'univers est présent aussi dans le *Proslogion* et relève finalement d'une conception héritée du néoplatonisme de Plotin et Proclus, par le biais de Boèce, du *corpus dyonisiacum*, de Jean Damascène ou de Jean Scot Erigène. (En plus, bien que ce ne soit pas le lieu d'argumenter rigoureusement cette thèse, la crise de la hiérarchie du monde à la fin du Moyen Age est assimilable aux origines de la modernité.) Saint Anselme n'avait aucun motif de mettre en question cette configuration de l'univers ; au contraire, il possédait tous les arguments pour la renforcer. Par exemple, dans le *Monologion*, II, il établit la signification du terme *magnus* comme unité de mesure entre les étages de la hiérarchie : „*Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod ; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia.*” – Je ne dis pas grand par l'espace, comme l'est quelque corps, mais d'autant plus grand qu'il est meilleur ou plus digne, comme l'est la sagesse”. Si *magnus* a cette signification, le sens de la formule *id quo maius cogitari nequit* apparaît sous un jour nouveau, que la lecture exclusive du deuxième chapitre du *Proslogion* rendait invisible. Le mot *maius* de la formule du *Proslogion* possède maintenant une valeur ontologique, en faisant référence à un modèle ontologique dans lequel se situe le penseur et qui affecte son expérience de pensée, puisqu'il réfléchit à un objet transcendant par des instruments inadéquats, ce qui le détermine à chercher une formule qui désigne tant un aspect positif (l'existence d'une définition qui commence par le pronom démonstratif *id*), que la suggestion d'une certaine négativité (alors que le contenu de l'être divin est indiqué par une négation). Cette double connotation, à la fois positive et négative, est donnée par une autre partie de la formule étudiée, c'est-à-dire la relation établie entre l'*id quo* et l'adverbe comparatif *maius*. Il est déjà connu qu'une formule similaire se trouve dans une définition de Dieu donnée par Saint

Augustin dans le *De vera religione*, 35: „*Deus est... quo nihil simplicius...*”. Donc, un adverbe de comparaison, une négation et un adverbe au degré comparatif. Moins connu est le fait que cette expression a des sources plus lointaines, ce qui nous détermine à supposer que ce n'est pas Saint Augustin qui invente la formule, mais qu'il la reprend en lui assignant une nouvelle fonction, et en l'appliquant au Dieu des chrétiens. C'est Plotin qui emploie cette formule dans son traité *Du beau* (*Ennéades*, I, 6 (1), 3), en désignant à la fois le contenu négatif et positif de la connaissance qui a comme objet le beau transcendant, „*de tel que rien n'est plus digne* – *ἥς οὐδὲν κυριώτερον*”. Voilà donc la formule centrale du *Proslogion*, avec le même rôle, celui de désigner la positivité et la négativité de la transcendance, dans un texte néoplatonicien. Par conséquent, l'univers hiérarchique est commun à Plotin et Saint Anselme, par la médiation de Saint Augustin, et les éléments de la pensée chrétienne trouvent ainsi leurs corrélatifs plotiniens. On peut aller plus loin : notre syntagme a aussi une racine platonicienne, où la définition de l'idée transcendante suppose la même structure grammaticale que chez Plotin²⁴.

Pour revenir au syntagme qui désigne Dieu dans le *Proslogion*, il est évident maintenant qu'il relève d'une tradition néoplatonicienne qui apporte une hiérarchie de l'être marquée par une unité de mesure (le „*magnus*”), une position fixe pour l'intelligence (dans la proximité de la transcendance, mais subordonnée à celle-ci), et un rapport aux objets de l'intelligence, exprimé à la fois de manière positive et négative. Reprenons dans cette perspective le raisonnement d'Anselme : si l'*insipiens* a dans son intelligence le concept de l'*id quo maius cogitari nequit*, il peut comprendre que tout ce qui est supérieur (*maius*) à l'intelligence existe en fait, puisque c'est la *source* même de l'intelligence et de tous les autres êtres qu'on invoque pour que le penseur puisse réaliser sa présence. Sinon, la composition d'un traité dont l'objet est identique au sujet et au véritable auteur de l'argument serait étrange ou simplement rhétorique.

Nous allons répondre à l'une des plus difficiles questions adressées à Saint Anselme : est-ce que l'existence est un prédicat, c'est-à-dire une perfection à la manière des perfections divines présentées dans la V^e

24. Cf. Platon, *Phaidros*, 241c : *ἥς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον*.

Méditation de Descartes²⁵ ? Notre réponse est négative et rend Saint Anselme encore plus proche de la tradition néoplatonicienne. Il est vrai que le texte du deuxième chapitre du *Proslogion*, s'il est tiré de son contexte, pourrait donner l'impression que l'argument était d'une certaine façon réductible au schéma cartésien. D'ailleurs, c'est le sens de la lecture faite par Gaunilon, penseur d'une modernité surprenante : il dit que l'argument n'est pas valable puisqu'on ne pourrait inférer à partir du concept d'une île parfaite et pleine de perfections son existence que si nous acceptions que l'existence était une de ces perfections²⁶. La réponse d'Anselme contient un aspect important : il souligne le fait que l'argument n'est pas valable en général, mais qu'il se réfère à un seul objet possible, c'est-à-dire à Dieu²⁷. Cette affirmation ne serait pas possible si Saint Anselme n'avait pas en vue un univers hiérarchique, dans lequel il y avait un seul objet supérieur à la raison, c'est-à-dire le sommet de la hiérarchie. La critique de Gaunilon sera reprise en quelques points par Kant : ni pour l'un, ni pour l'autre, l'existence n'est prédicable. À la différence de Descartes, et grâce à la position de l'intelligence dans cet univers hiérarchique, l'existence n'est pas un prédicat, mais une hypostase de la hiérarchie qui se retrouve dans l'intelligence comme un prédicat. Un passage du *Monologion* rapproche le problème de la prédicabilité de l'existence à la montée sur l'échelle des êtres. Ce passage nous semble extrêmement important, puisqu'il véhicule trois concepts fondamentaux des hypostases néoplatoniciennes (l'être, la vie et l'intelligence), repris par Plotin²⁸ du système des idées reformulé par Platon dans le *Sophiste*, 249b, et assignés en tant que noms divins dans le *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. D'autre part, ce passage du *Monologion* nous étonne par sa ressemblance remarquable avec un autre passage d'un traité issu du milieu philosophique arabe du IX^e siècle, attribué faussement à Aristote : le célèbre *Livre des causes*²⁹ qui est en fait une compilation d'après les *Éléments de théologie* de Proclus. Il est absolument certain que Saint Anselme n'a pas pu le connaître, d'où on doit supposer qu'il

25. Les termes „attribut”, „prédicat” ou „perfection” seront utilisés comme synonymes.

26. Cf. Gaunilon, *Liber pro insipiente*, 6.

27. Cf. S. Anselme, *Liber Apologeticus*, 3.

28. Cf. Plotin, *Enneades*, V, 1-2.

29. Cf. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.L. Solère, *La demeure de l'être - étude et traduction du Liber de causis*, J. Vrin, Paris, 1990 ;

avait puisé ses idées soit dans le *corpus dionysiacum*, soit dans celui augustinien. Voilà les textes :

Pseudo-Aristote, *Liber de causis*, prop. 11 : Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum ; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et est esse tantum³⁰.

Nempe si cuilibet substantiae quae et vivit, et sensibilis et rationalis est, cogitatione aufertur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse, quod remanet ; quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur ? Quae autem singulatim assumpta quamlibet essentiam ad minus et minus esse deducunt, eadem ordinatim assumpta, illam magis et magis esse perducunt³¹.

Pour chaque auteur, le fait de construire un objet individuel en lui conférant des attributs est analogue à la montée sur l'échelle des êtres, dont la limite est l'existence. À la différence de l'anonyme arabe, l'opinion de Saint Anselme en ce qui concerne le régime de l'existence est à première vue ambiguë : la suppression successive des attributs d'une chose découvre le fait pur de l'existence devant laquelle la pensée s'arrête, ce qui signifierait que l'existence n'est pas un prédicat. Mais cet être pur, formulé dans un régime presque hégélien, semble être identique au non-être à cause de l'absence de ses attributs. Dans ce cas, il paraît indécidable si l'existence est prédicable ou non. Nous pouvons toutefois observer que chaque texte envisage des constructions mentales d'objets qui ne forcent pas le passage de l'existence mentale à celle réelle. Dans ce régime, l'existence peut être traitée par l'intellect *comme* un prédicat, quoiqu'elle ne le soit pas : dire qu'un objet existe, cela ne modifie pas le contenu de ses attributs ; il reste un objet de l'esprit, mais il se déplace sur l'échelle des êtres. Si c'est le cas de la construction

30. P. Magnard, Olivier Noulnois, B. Pinchard, J.L. Solère, *Le demeure de l'être*, étude et traduction du *Liber de causis*, J. Vrin, 1990, p. 40.

31. Si à n'importe quelle substance qui vit, est sensible et rationnelle, la pensée peut enlever (le fait) d'être rationnelle, puis d'être sensible, et de vivre, enfin cet être même, à nu, qui reste, qui ne connaîtra pas que cette substance, ainsi peu à peu détruite, est conduite par degrés vers de moins en moins d'être et, pour finir, vers le non être ? Les mêmes choses qui, ôtées, conduisent n'importe quelle essence vers de moins en moins d'être, la mènent, ajoutées dans l'ordre, vers de plus en plus d'être.

mentale d'un objet, cela ne signifie pas du tout qu'un niveau de la hiérarchie n'est pas occupé par l'existence même, après laquelle viennent l'intelligence, la vie, la sensibilité, etc. Voilà les hypostases néoplatoniciennes en tant que cadres de la pensée de Saint Anselme et formules originaires de sa terminologie. La seule différence c'est que l'être est remplacé ici par Dieu.

Ce régime de l'existence nécessaire est souligné par un autre aspect de la polémique entre Saint Anselme et Gaunilon. Cartésien avant la lettre, Gaunilon annonce le caractère nécessaire de l'existence unique de l'*ego*³² : „et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio – je sais aussi très certainement que je suis, et je sais pourtant que je puis ne pas être”. Saint Anselme lui répond dans le *Liber Apologeticus*, 4, en soutenant la contingence absolue de la subjectivité pensante, comme de tout être fini. La formulation de l'argument de l'existence de Dieu dans le *Proslogion* d'Anselme s'inscrit ainsi dans le schéma de la hiérarchie universelle, où l'être divin est le seul nécessaire, auteur de l'argument et provocateur d'un renversement ou d'une métamorphose du régime de la raison. Proche de Kant par l'idée de la non-prédicabilité de l'existence, et de Descartes par la conscience de l'existence de l'*ego*, Gaunilon fait figure de dissident par rapport à son époque. Quant à Saint Anselme, il ne fait pas partie de l'histoire moderne des arguments de l'existence de Dieu et il n'est qu'accidentellement à leur origine. Au contraire, il s'inscrit dans la série des innombrables variantes du néoplatonisme chrétien que le Moyen Age latin a données. En relatant son expérience exemplaire de l'invocation de l'être divin, Saint Anselme nous donne l'occasion de faire l'archéologie des strates séduisantes et splendides de l'expérience de pensée propres à l'antiquité tardive. En utilisant des textes augustinien, un petit passage de Quintilien, probablement les écrits de Boèce et le *corpus dionysiacum*, Saint Anselme éprouve l'intuition d'une pensée révolue. Plus proche du Dieu de Pascal que de celui de Descartes, Saint Anselme lance le défi d'une mise en question du statut de la raison : est-ce que la raison peut s'occuper des objets qui transcendent son expérience ? À la lumière des textes anselmiens, la réponse nous semble claire : la conversion de l'esprit à un type de rationalité définie comme réceptivité absolue, dans laquelle l'esprit devient un simple milieu de la pensée et par laquelle la pensée indique son objet comme véritable auteur de son parcours il est vraiment possible.

32. Cf. Gaunilon, *Liber pro insipiente*, §.

Bibliografie

I. Ediții și traduceri folosite :

1. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopus opera omnia, în *Patrologiae cursus completus*, ed. J.P. Migne, Paris, 1853, tomus L, vol. 158-159.
2. *L'œuvre d'Anselme de Cantorbery*, Michel Corbin (coord.), S.J., vol. I-V, Éditions du Cerf, 1986-1988.
3. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.
4. Anselm, *Proslogion*, ediție bilingvă, traducere din limba latină, postfață și note de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997.
5. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion despre esența divinității*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.
6. Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iași, 1997.
7. Sf. Anselm din Canterbury, *Despre adevăr*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Cristian Bejan, în curs de apariție.
8. Sf. Anselm din Canterbury, *Despre liberul arbitru*, ediție bilingvă, traducere de Laura Maftai, în curs de apariție.

II. Exegeză :

1. Barth, Karl, *S. Anselme – fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, trad. de Jean Corrèze, Labor et Fides, Geneva, 1985.
2. Baumgarten, Alexander, „René Descartes și Anselm din Canterbury – argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu”, în Mircea Flonta (coord.), *Descartes-Leibniz, ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic*, Editura Universal-Dalsi, București, 1998, pp. 41-57.
3. Baumgarten, Alexander, „Sursele neoplatoniciene ale argumentului anselmian”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, 1-2, 2002, series Graeco-Catholica, pp. 170-188.
4. Colombo, Giuseppe, *Invita al pensiero di Sant' Anselmo*, Mursia, Milano, 1990.

5. Dahan, G., „En marge du Proslogion de Saint Anselme, l'exégèse patristique et médiévale du Psaume 13”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 57, 1991, pp. 11-30.
6. Descartes, René, *Meditații metafizice*, traducere de Ion Papuc, Editura Crater, București, f.a.
7. Flasch, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, trad. de J. de Bourgknecht, Ed. Univ. de Fribourg, Éd. Du Cerf, Paris, 1992, cap. V – „Insensé ou empiriste : Anselme de Canterbury contre Gaunilo”.
8. Geréby, György, „Amit Anselm és Gaunilo mondtak egymásnak”, în *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, pp. 651-663.
9. Gilson, Étienne, „Sens et nature de l'argument de Saint Anselme”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1934, pp. 5-51.
10. Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, Paris, 1930, cap. „Descartes et Saint Anselme”, pp. 215-223.
11. Hegel, G.W.F., *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei R.P.R., București, 1966, pp. 63-72.
12. Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, Editura IRI, București, 1998, pp. 456-462.
13. Koyré, Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, ed. J. Vrin, Paris, 1923.
14. Madec, G., „Y a-t-il une herméneutique anselmienne?”, în *Petites études augustinienes*, Paris, 1994.
15. Marion, Jean-Luc, „L'argument relève-t-il de l'ontologie?”, în vol. *Questions cartésiennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 221-259.
16. Marion, Jean-Luc, „Fenomenul saturat”, în vol. *Fenomenologie și teologie*, Editura Polirom, Iași, 1996, pp. 77-126.
17. Miroiu, Adrian, *Argumentul ontologic – o cercetare logico-filosofică*, Editura ALL, București, 2001.
18. Moreau, Joseph, *Pour ou contre l'insensé ? Essai sur la preuve anselmienne*, J. Vrin, Paris, 1967.
19. Naulin, Paul, „Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbéry”, în *Revue de métaphysique et de morale*, 1/1969, pp. 1-20.
20. Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, studiu introductiv de Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 160-165.
21. Plantinga, Alvin, *Natura necesității*, traducere de C. Grecu, studiu introductiv de Iancu Lucica, Editura Trei, Timișoara, 1998, cap. X, pp. 301-331.
22. Ricœur, Paul, „*Fides quaerens intellectum* – antécédents bibliques ?” (1990), în *Essais de herméneutique biblique*, Ed. du Cerf, Paris, 2001.
23. Southern, R.W., *Saint Anselm, A portrait in a landscape*, Cambridge University Press, New York, 1990.
24. Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, art. 1, Editiones Paulinae, Roma, 1962.

25. Vanni Rovighi, Sofia, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Fratelli Bocca editori, Milano, 1949.
26. Vignaux, Paul, „Structure et sens du Monologion”, in *Revue des Sciences Philophiques et Théologiques*, XXXI, 1947, pp. 192-212.
27. Vignaux, Paul, „La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion”, in vol. *De Saint Anselme à Luther*, ed. J. Vrin, Paris, 1976.
28. Vuillemin, Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier - Montaigne, Paris, 1971.

Index nominum

A

- Ambrozio, Sfântul 84
Aristotel 9, 20, 25-26, 45, 52, 55,
64, 70, 74-75, 84, 93, 116, 125
Augustin, Sfântul 6, 8-9, 16-17, 19,
24-26, 28-29, 32-33, 47, 52, 83,
84, 86, 89, 93, 96-97, 99-100,
103, 107-110, 126-127, 130, 134,
159-160, 166, 170, 172, 181, 186
Averroes 70-71

B

- Barth, Karl 23, 36, 47-48, 89, 91,
96, 101, 110, 114, 138-139, 164
Béranger din Tours 86, 91, 104
Bernard din Clairvaux, Sfântul 78, 166
Boethius, A.M.S.T. 47, 52, 84, 108,
109, 112
Boethius din Dacia 94
Bonaventura, Sfântul 25-26, 41, 77-78,
166
Burgondius din Pisa 89

C

- Caterus 68
Chalcidius 84
Corbin, Michel 175, 179, 181
Cusanus, Nicolaus 41

D

- Dahan, Gilbert 8-9, 14-18, 89
Damaschin, Ioan, Sfântul 18, 23-24,
26, 33, 73, 89

- Descartes, René 19, 37-38, 41, 51, 53,
62-63, 67-72, 78, 100-101, 136,
142, 144, 168-169, 172, 176-178,
181, 184, 187, 189

- Dionisie, Pseudo-Areopagitul (sau *cor-
pus areopagiticum*) 25, 32, 66,
84, 102, 106, 126-127, 166

- Donatus 85

- Duns Scot (Scotus) 19, 31, 37, 41,
61, 77, 172, 176

E

- Eadmer, biograful 33, 82, 85, 98
Eriugena, Ioan Scotus 5-7, 25, 84, 127

F

- Flasch, Kurt 84-86, 89, 91, 104
Frege, Gottlob 113-114, 116-117, 119

G

- Gaunilon din Marmoutiers 5, 18-20,
30, 36-38, 41, 44, 46, 49-50, 65,
67, 75, 85, 88-89, 109-110, 113,
115, 118, 120, 123, 127-135, 137,
138-153, 155, 162, 164, 167-168,
172, 174, 176, 179-180, 183, 187,
189

- Gerardus din Cremona 125

- Geréby, György 36, 44, 46, 118, 143,
144-146, 173

- Gilson, Étienne 24-26, 47, 68, 72,
76, 83, 91, 104, 112, 177

- Grigore cel Mare, Sfântul 84, 166
Guillaume din Saint Thierry 77-78

H

Hegel, G.W.F. 5, 22, 27-29, 31, 36,
42, 49-50, 57-62, 67, 78, 100,
127, 137-138, 141, 168-169

Herluin, abate la Bec 40, 83

Hugo, episcop de Lyon 81

I

Ieronim, Sfântul 14, 16, 84, 97

K

Kant, Immanuel 5, 21-22, 29, 31, 37,
38, 42, 48-49, 53, 57-60, 62-68,
78, 113-114, 116-117, 121, 127,
136-139, 144, 146, 168-169, 172,
174, 176-178, 187, 189

Koyré, Alexandre 19, 36-37, 46-47,
54, 67-68, 84-85, 94, 96, 127,
167

L

Lanfrancus 25, 33, 40, 83-84, 86,
91, 104

Leibniz, G.W. 37, 42, 67-68, 77-78,
138-139, 142, 172, 176-178

Liber de causis 55, 93, 106, 125-126,
187-188

Liiceanu, Gabriel 108, 157

M

Madec, Goulven 83

Marion, Jean-Luc 13, 36, 48-50, 66,
71, 84, 135-137, 164

Melanchton, Philipp 47

Mersenne, abatele de 68, 177

Miroiu, Adrian 32, 36, 44, 63-64,
173

Moreau, Joseph 18-20, 47, 84

N

Naulin, Paul 93, 95

Nicolaus din Amiens 17, 89

Noica, Constantin 13, 33, 36, 49-50,
100, 169

O

Olivi, Pierre de Jean 77

P

Petronius 108

Petrus Aureolus 70

Petrus Damianus 104

Philon din Alexandria 102, 184

Picavet, François 36-37, 46, 84, 85

Plantinga, Alvin 36, 44-46, 173

Platon 9, 25, 32, 45, 54, 64, 85, 108,
109-110, 126, 134-135, 155-160,
166, 173, 186-187

Pleșu, Andrei 95

Plotin 71, 85, 108-109, 126, 134,
135, 159-160, 166, 185-187

Priscianus 85

Proclus 55, 85, 93, 126

Q

Quintilian 82, 85

R

Ricœur, Paul 11, 48, 88, 95, 135

Ripa, Jean de 77

Roscelin din Compiègne 96, 115, 119,
130

S

Seneca 19-20, 24, 109

Southern, R.W. 41, 82-84

Suarez, Francisco 69-70, 178

T

Toma din Aquino, Sfântul 7-8, 14,
22-26, 31, 37, 41, 61, 72-78, 87,
88, 142

V

Vanni Rovighi, Sofia 82, 103

Vergilius 108

Vignaux, Paul 27, 31-32, 91

Vlăduțescu, Gh. 12-13, 31, 49, 89

Vuillemin, Jules 69, 139

Cuprins

<i>Studiu introductiv : Sfântul Anselm între „deja” și „nu încă”</i> (Anton I. Adămuț)	5
Introducere	35
CAPITOLUL I – Istoria filosofiei ca arheologie conceptuală.	
Tipuri de lectură a argumentului anselmian	40
1. Argumentul	40
2. Patru direcții de interpretare	44
3. Conceptul de paradigmă filosofică	50
4. Modernitate și premodernitate	53
5. Arheologia pragmatică	56
CAPITOLUL II – Moderni și premoderni, cititori ai Sfântului Anselm	57
1. <i>Știința logicii</i> , I, 1, cap. 1, nota 1	58
2. <i>Critica rașunii pure</i> , II, cartea a 2-a, cap. 3, secț. 4	62
3. <i>Meditații metafizice</i> , III și V	67
4. <i>Summa theologiae</i> , Ia, Q.2, art. 1	72
5. Transmiterea sintagmei	76
CAPITOLUL III – Vocabularul Sfântului Anselm	80
1. Ce a citit Sfântul Anselm ?	83
2. <i>Argumentum</i>	86
3. <i>Persona</i> și <i>insipiens</i>	88
4. <i>Ratio fidei</i>	91
5. <i>Fides quaerens intellectum</i>	94
6. <i>Acies mentis</i>	98

CAPITOLUL IV – <i>Id quo maius cogitari nequit</i>	104
1. <i>maius</i> și <i>melius</i>	105
2. <i>id quo</i>	107
3. Istoria sintagmei în formulă completă	109
4. Reconstrucția argumentului	111
5. Concluzii	122
6. Notă despre conceptul de existență la Sfântul Anselm	124
CAPITOLUL V – Gaunilon, singur cu modernitatea	127
1. Argumentul contingenței	129
2. Argumentul irelevanței	132
3. Argumentul semnificației	133
4. Notă asupra „fenomenului saturat”	135
5. Argumentul existenței nepredicabile	137
6. Argumentul non-necesității	140
7. Oare dialogul dintre Sfântul Anselm și Gaunilon constituie un lanț metalogic infinit ?	143
8. Trei remarci ale Sfântului Anselm	147
CAPITOLUL VI – Sinele anselmian. Concluzii	151
1. Sinele anselmian și conștiința căderii	152
2. O problemă platoniciană	155
3. Ce facilitează noua idee în raționament	161
4. Natura argumentului. Regimul rațiunii	162
5. Sfântul Anselm și neoplatonismul	167
6. Oare modul în care a fost înțeles argumentul anselmian este relevant pentru înțelegerea destinului modernității ?	168
Résumé : Les sources néoplatonicienes de l'argument anselmien	171
Bibliografie	191
Index nominum	195

Seminar. Filosofie

au apărut :

Nicu Gavriluță – *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*

Nicolae Râmbu – *Romantismul filosofic german*

Gh. Vlăduțescu – *Cei doi Socrate*

Anton I. Adămuț – *Filosofia Sfântului Augustin*

Vasile Muscă – *Introducere în filosofia lui Platon*

Wilhelm Dancă – *Logica filosofică. Aristotel și Toma de Aquino*

Alexander Baumgarten – *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*

în pregătire :

Ioan Deac – *Principiile metafizicii carteziene*

Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.) – *Pluralitatea metafizicii medievale.
Istorie și structuri*

www.polirom.ro

**Redactor : Giuliano Sfichi
Coperta : Ionuț Broștianu
Tehnoredactor : Lucian Pavel**

**Bun de tipar : octombrie 2003. Apărut : 2003
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax : (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare); Email : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel. : (021) 313.89.78; Email : polirom@dnt.ro**



**Tipografia MULTIPRINT Iași
Calea Chișinăului 22, et. 6, Iași 700264
tel. 0232-211225, 236388, fax. 0232-211252**

„Am oferit în această carte o posibilitate de interpretare a argumentului existenței divine lansat de Sfântul Anselm din Canterbury în secolul al XI-lea în tratatul *Proslogion*. Pariind totul pe coerența textului logic cu textul confesional, a surselor filosofice cu patetismul religios, coerența posibilă a celebrului argument a produs răsturnări neașteptate: un nou concept al ființei divine, un nou concept al subiectivității, o tradiție neoplatoniciană și augustiniană complet străină de dialogul cu Descartes, Kant sau Hegel cu care tradiția exegetică ne-a obișnuit în lectura textelor Sfântului Anselm. Rădăcina centrală a interpretării: conceptul ierarhiei lumii, abandonat de modernitatea filosofică, nostalgie a ordinii medievale, disciplină eternă a spiritului.”

Alexander Baumgarten

- Istoria filosofiei ca arheologie conceptuală. Tipuri de lectură a argumentului anselmian
- Moderni și premoderni, cititori ai Sfântului Anselm
- Vocabularul Sfântului Anselm
- *Id quo maius cogitari nequit*
- Gaunilon, singur cu modernitatea
- Sinele anselmian



139000
www.polirom.ro

ISBN 973-681-437-8



9 789736 814372